TOMO X

TRATADO DE LA TEMPLANZA

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.
PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

de la SUMA TEOLÓGICA
de
SANTO TOMÁS DE AQUINO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLV

TOMO X

TRATADO DE LA TEMPLANZA

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.
PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

TRATADO DE LA PROFECIA

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.
PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA Y CONSULTOR DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

TRATADO DE LOS DISTINTOS GENEROS DE VIDA Y ESTADOS DE PERFECCION

VERSIÓN DEL PADRE

FR. JESUS GARCIA ALVAREZ, O. P.

INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. ANTONIO ROYO MARIN, O. P.
PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLV

B. 954

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLOGICA

TOMO X

2-2 q.141-189

B. A. C.

134

SECCION II

TEOLOGIA Y CANONES

SUMA TEOLOGICA

X

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO X

SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA

SECCION SEGUNDA

De las virtudes y de los vicios en particular

1) Virtudes que pertenecen a todos los estados del hombre. Vicios opuestos.
2) Virtudes propias de determinados estados.

TOMO VII

Tratado de las virtudes teologales:
fe, esperanza y caridad

TOMO VIII

Tratado de las virtudes cardinales:
prudencia y justicia

TOMO IX

Tratado de la religión
Tratado de las virtudes sociales
Tratado de la fortaleza

TOMO X

Tratado de la templanza
Tratado de la profecía
Tratado de los distintos géneros
de vida y estados de perfección

NIHIL OBSTAT:

Fr. Emmanuel de Tuya, O. P.,
S. Theol. Lector.

Fr. Petrus Arenillas, O. P.,
S. Theol. Lector.

IMPRIMI POTEST:

Fr. Anicetus Fernández, O. P.,
Prior prov.

IMPRIMATUR:

† Fr. Franciscus, O. P.,
Episcopus Salmant.

Salmanticae, 15 martii 1955.

I N D I C E G E N E R A L

Págs.

PREÁMBULO 3
BIBLIOGRAFÍA 4

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 141.—Naturaleza de la templanza en general 5

I. Concepto de la templanza 6
II. Objeto de la virtud de la templanza 9
III. Regla de la templanza 13
IV. La templanza, virtud sobrenatural 15
V. La templanza como virtud cardinal 16
VI. Excelencia y pedagogía de esta virtud 16

CUESTIÓN 141.—De la templanza 18

Art. 1.—Si la templanza es virtud 19
Art. 2.—Si la templanza es virtud especial 21
Art. 3.—Si la templanza tiene por objeto solamente los deseos y placeres 23
Art. 4.—Si tiene por objeto exclusivo los placeres y deseos del tacto 26
Art. 5.—Si la templanza tiene por objeto los placeres propios del gusto 29
Art. 6.—Si la regla de la templanza debe tomarse de las necesidades de la vida presente 31
Art. 7.—Si la templanza es virtud cardinal 34
Art. 8.—Si la templanza es la mayor entre todas las virtudes. 36

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 142.—Sobre los vicios opuestos a la templanza 38

I. Templanza e insensibilidad 38
II. Templanza e intemperancia 39

CUESTIÓN 142.—De los vicios opuestos a la templanza 40

Art. 1.—Si la insensibilidad es vicio 40
Art. 2.—Si la intemperancia es pecado pueril 43
Art. 3.—Si la timidez es mayor pecado que la intemperancia. 46
Art. 4.—Si el pecado de intemperancia es el más deshonroso. 49

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 143.—Sobre las partes de la templanza en general 52

Págs.

CUESTIÓN 143.—Las partes de la templanza en general 55
Art. ún.—Si está bien hecha la distinción de las partes en la templanza 56

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 144.—Sobre la vergüenza 60
I. La vergüenza como instinto natural del hombre 60
II. Ante quiénes se siente más vergüenza 63
III. Quiénes sienten la vergüenza 64
IV. Aplicaciones prácticas y cultivo del pudor 64

CUESTIÓN 144.—De la vergüenza 65
Art. 1.—Si la vergüenza es virtud 66
Art. 2.—Si la vergüenza tiene por objeto el acto torpe 69
Art. 3.—Si el hombre se avergüenza más ante sus familiares. 72
Art. 4.—Si también en los hombres virtuosos existe vergüenza 74

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 145.—Sobre la honestidad 77
Honestidad, decoro y virtud 77

CUESTIÓN 145.—De la honestidad 78
Art. 1.—Si es lo mismo honestidad que virtud 79
Art. 2.—Si honesto es lo mismo que bello 81
Art. 3.—Si lo honesto difiere de lo útil y deleitable 83
Art. 4.—Si la honestidad es parte de la templanza 85

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 146.—Sobre la abstinencia 88

CUESTIÓN 146.—De la abstinencia 89
Art. 1.—Si la abstinencia es virtud 89
Art. 2.—Si la abstinencia es una virtud especial 92

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 147.—Sobre el ayuno 94

CUESTIÓN 147.—Del ayuno 96
Art. 1.—Si el ayuno es acto de virtud 97
Art. 2.—Si el ayuno es acto de abstinencia 99
Art. 3.—Si el ayunar es de precepto 101
Art. 4.—Si todos están obligados al ayuno eclesiástico 103
Art. 5.—Si está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico 107
Art. 6.—Si es necesario para ayunar no hacer más de una comida 111
Art. 7.—Si la hora nona es la mejor para hacer dicha comida. 113
Art. 8.—Si está prohibido a los que ayunan alimentarse de carne, huevos y lacticinios 115

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 148.—Sobre la gula 118

CUESTIÓN 148.—De la gula 119
Art. 1.—Si la gula es pecado 119
Art. 2.—Si la gula es pecado mortal 121

Págs.

Art. 3.—Si la gula es el mayor de los pecados 123
Art. 4.—Si están bien señaladas las especies de gula 125
Art. 5.—Si la gula es vicio capital 127
Art. 6.—Si son cinco las hijas de la gula 129

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 149.—Acerca de la sobriedad 132

CUESTIÓN 149.—De la sobriedad 133

Art. 1.—Si el objeto de la sobriedad es la bebida 133
Art. 2.—Si la sobriedad es una virtud especial 135
Art. 3.—Si el uso del vino es totalmente ilícito 137
Art. 4.—Si la sobriedad es más propia de las personas mayores 138

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 150.—Sobre la embriaguez 141

CUESTIÓN 150.—De la embriaguez 142

Art. 1.—Si la embriaguez es pecado 142
Art. 2.—Si la embriaguez es pecado mortal 144
Art. 3.—Si la embriaguez es el mayor de los pecados 147
Art. 4.—Si la embriaguez excusa de pecado 148

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 151.—Sobre la castidad 151

CUESTIÓN 151.—De la castidad 155

Art. 1.—Si la castidad es virtud 155
Art. 2.—Si la castidad es una virtud general 157
Art. 3.—Si la castidad se distingue de la abstinencia 159
Art. 4.—Si el pudor pertenece de modo especial a la castidad. 161

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 152.—Sobre la virginidad 164

I. Naturaleza y excelencia de esta virtud 164
II. Relación en que se encuentra respecto de otras virtudes. 167

CUESTIÓN 152.—*De la virginidad* 168

Art. 1.—Si la virginidad consiste en la integridad de la carne 169
Art. 2.—Si la virginidad es ilícita 172
Art. 3.—Si la virginidad es virtud 175
Art. 4.—Si la virginidad es más excelente que el matrimonio. 178
Art. 5.—Si la virginidad es la mayor de las virtudes 181

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 153.—Sobre la lujuria 184

CUESTIÓN 153.—De la lujuria 185

Art. 1.—Si la materia de la lujuria son únicamente los deseos y placeres venéreos 186
Art. 2.—Si puede existir algún acto venéreo sin pecado 187
Art. 3.—Si la lujuria, que versa sobre los actos venéreos, puede ser pecado 190
Art. 4.—Si la lujuria es vicio capital 192
Art. 5.—Si están bien clasificadas las hijas de la lujuria 194

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 154.—Sobre las especies de pecado de lujuria 198

CUESTIÓN 154.—Sobre las especies de lujuria 205

Art. 1.—Si la división de la lujuria en seis especies es buena. 205
Art. 2.—Si la fornicación simple es pecado mortal 209
Art. 3.—Si la fornicación es pecado gravísimo 214
Art. 4.—Si en los tactos y besos existe pecado mortal 216
Art. 5.—Si la polución nocturna es pecado 218
Art. 6.—Si el estupro constituye una especie nueva de lujuria 222
Art. 7.—Si el rapto es especie de la lujuria distinta del estupro 225
Art. 8.—Si el adulterio es nueva especie de lujuria 228
Art. 9.—Si el incesto es especie distinta de lujuria 230
Art. 10.—Si el sacrilegio puede ser especie de lujuria 233
Art. 11.—Si el vicio contra la naturaleza es especie de lujuria 235
Art. 12.—Si el vicio contra la naturaleza es el mayor de los pecados de lujuria 237

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 155.—Sobre la continencia 241

I. La continencia, parte potencial de la templanza 241
II. Sujeto de radicación 243

CUESTIÓN 155.—De la continencia 243

Art. 1.—Si la continencia es virtud 244
Art. 2.—Si la materia de la continencia son las concupiscencias de los placeres del tacto 246
Art. 3.—Si el sujeto de la continencia es el apetito concupiscible 249
Art. 4.—Si la continencia es mejor que la templanza 252

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 156.—Sobre la incontinencia 255

CUESTIÓN 156.—De la incontinencia 256

Art. 1.—Si la incontinencia pertenece al alma o más bien al cuerpo 256
Art. 2.—Si la incontinencia es pecado 259
Art. 3.—Si el incontinente peca más que el intemperado ... 261
Art. 4.—Si el incontinente en materia de ira es peor que en materia de concupiscencia 265

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 157.—Sobre la clemencia y mansedumbre 268

CUESTIÓN 157.—De la clemencia y mansedumbre 269

Art. 1.—Si la clemencia y mansedumbre son una misma cosa. 270
Art. 2.—Si la clemencia y mansedumbre son virtudes 272
Art. 3.—Si la clemencia y mansedumbre son partes de la templanza 274

Págs.

Art. 4.—Si la clemencia y mansedumbre son las virtudes más nobles 277

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 158.—Sobre la ira 280

CUESTIÓN 158.—De la ira 282

Art. 1.—Si es lícito airarse 282
Art. 2.—Si la ira es pecado 285
Art. 3.—Si todo movimiento de ira es pecado 288
Art. 4.—Si la ira es el pecado más grave 290
Art. 5.—Si Aristóteles señaló adecuadamente las especies de ira 292
Art. 6.—Si la ira es vicio capital 295
Art. 7.—Si es exacta la enumeración de las hijas de la ira. 296
Art. 8.—Si existe algún vicio opuesto a la ira que tenga su origen en la falta de ira 298

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 159.—Sobre la crueldad 301

CUESTIÓN 159.—De la crueldad 302

Art. 1.—Si la crueldad se opone a la clemencia 302
Art. 2.—Si la crueldad se distingue de la sevicia o fiereza. 304

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 160.—Sobre la modestia 306

CUESTIÓN 160.—De la modestia 307

Art. 1.—Si la modestia es parte de la templanza 307
Art. 2.—Si la modestia se ocupa solamente de los actos externos 309

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 161.—Sobre la humildad 312

I. Naturaleza: la humildad es virtud moral 312
II. Dignidad: la humildad sigue en excelencia a la justicia legal 315
III. Importancia: es sumamente importante en la vida humana 316
IV. Grados de humildad 316

CUESTIÓN 161.—De la humildad 317

Art. 1.—Si la humildad es virtud 318
Art. 2.—Si la humildad radica en el apetito 321
Art. 3.—Si el hombre debe someterse a tōdos por humildad. 324
Art. 4.—Si la humildad forma parte de la modestia o templanza 327
Art. 5.—Si la humildad es la virtud más noble 329
Art. 6.—Si está bien hecha la clasificación de la humildad en doce grados, como se encuentra en la Regla de San Benito 332

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 162.—Sobre la soberbia 337

I. Naturaleza de la soberbia 337
II. Gravedad del pecado de soberbia 339

Págs.

III. Importancia de la soberbia en la destrucción de la vida moral 341

CUESTIÓN 162.—De la soberbia 342

Art. 1.—Si la soberbia es pecado 342
Art. 2.—Si la soberbia es un pecado especial 345
Art. 3.—Si la soberbia radica en el apetito irascible 348
Art. 4.—Si están bien señaladas las cuatro especies de soberbia que propone San Gregorio 351
Art. 5.—Si la soberbia es pecado mortal 355
Art. 6.—Si la soberbia es el pecado más grave 358
Art. 7.—Si la soberbia es el primero de todos los pecados ... 361
Art. 8.—Si la soberbia es un vicio capital 363

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 163.—Sobre el pecado del primer hombre 366

CUESTIÓN 163.—Del pecado del primer hombre 367

Art. 1.—Si el pecado del primer hombre fué de soberbia ... 367
Art. 2.—Si la soberbia del primer hombre consistió en desear ser como Dios 370
Art. 3.—Si el pecado de los primeros padres fué más grande que los otros pecados 373
Art. 4.—Si el pecado de Adán fué más grave que el de Eva. 375

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 164.—Sobre la pena del primer pecado 379

CUESTIÓN 164.—De la pena del primer pecado 379

Art. 1.—Si la muerte es pena del pecado de los primeros padres 380
Art. 2.—Si están bien determinadas en la Sagrada Escritura las penas de los primeros padres 385

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 165.—Sobre la tentación de los primeros padres 392

CUESTIÓN 165.—De la tentación de los primeros padres 393

Art. 1.—Si fué conveniente que al hombre le tentase el diablo 393
Art. 2.—Si fué conveniente el modo y orden en que se realizó la tentación 395

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 166.—Sobre la estudiosidad 399

CUESTIÓN 166.—De la estudiosidad 400

Art. 1.—Si la materia propia de la estudiosidad es el conocimiento 400
Art. 2.—Si la estudiosidad forma parte de la templanza ... 402

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 167.—Sobre la curiosidad 406

CUESTIÓN 167.—De la curiosidad 407

Art. 1.—Si acerca del conocimiento intelectual puede existir vicio de curiosidad 407
Art. 2.—Si el vicio de curiosidad existe también acerca del conocimiento sensible 411

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 168.—Sobre el ornato y la eutrapelia 415

CUESTIÓN 168.—De la modestia en los movimientos externos del cuerpo 416

Art. 1. Si en los movimientos externos del cuerpo existe alguna virtud 417
Art. 2.—Si los juegos pueden ser objeto de virtud 420
Art. 3.—Si en el exceso de juego puede haber pecado 424
Art. 4.—Si en el juego se puede pecar por defecto 427

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 169.—Sobre la modestia y ornato exterior 430

CUESTIÓN 169.—De la modestia en el ornato exterior 431

Art. 1.—Si acerca del ornato exterior puede haber virtud o vicio 431
Art. 2.—Si en el ornato de las mujeres existe pecado mortal. 436

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 170.—Preceptos referentes a la templanza 440

CUESTIÓN 170.—De los preceptos sobre la templanza y virtudes anejas 441

Art. 1.—Si en la ley divina están bien señalados los preceptos referentes a la templanza 441
Art. 2.—Si están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a las virtudes anejas a la templanza. 443

TRATADO DE LA PROFECIA

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 171.—De la profecía 449

De la esencia de la profecía 449

CUESTIÓN 171.—De la profecía 451

Art. 1.—Si la profecía es cosa de conocimiento 453
Art. 2.—Si la profecía es un hábito 456
Art. 3.—Si la profecía versa sólo sobre los futuros contingentes 460
Art. 4.—Si por la inspiración divina conoce el profeta todo lo que se puede proféticamente conocer 463

Págs.

Art. 5.—Si el profeta distingue siempre lo que dice por espíritu propio de lo que dice por espíritu de profecía. 465
Art. 6.—Si cabe error en las cosas que los profetas conocen o anuncian 467

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 172.—Causa de la profecía 471

CUESTIÓN 172.—De la causa de la profecía 473

Art. 1.—Si la profecía puede ser natural 474
Art. 2.—Si la revelación profética se realiza por mediación de los ángeles 478
Art. 3.—Si para la profecía se requiere alguna disposición natural 479
Art. 4.—Si para la profecía se requiere bondad de costumbres 482
Art. 5.—Si alguna profecía procede de los demonios 485
Art. 6.—Si los profetas de los demonios predicen verdad alguna vez 487

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 173.—Modo del conocimiento profético 490

CUESTIÓN 173.—Del modo del conocimiento profético 491

Art. 1.—Si los profetas ven la esencia divina 493
Art. 2.—Si en la revelación profética imprime Dios en la mente del profeta nuevas especies de las cosas o sólo una nueva luz 496
Art. 3.—Si la visión profética se realiza siempre con abstracción de los sentidos 500
Art. 4.—Si los profetas conocen siempre lo que profetizan ... 503

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 174.—División de la profecía 506

CUESTIÓN 174.—De la división de la profecía 508

Art. 1.—Si está bien dividida la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación 508
Art. 2.—Si es más excelente la profecía que tiene visión intelectual con la imaginación, o la que sólo tiene visión intelectual 512
Art. 3.—Si se puede distinguir grados de profecía por visión imaginaria 516
Art. 4.—Si Moisés fué el más insigne de los profetas 519
Art. 5.—Si existe algún grado de profecía en los bienaventurados 521
Art. 6.—Si los grados de profecía varían según el correr de los tiempos 523

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 175.—Sobre el rapto 528

CUESTIÓN 175.—Del rapto 530

Art. 1.—Si el alma del hombre es arrebatada a las cosas divinas 530

Págs.

Art. 2.—Si el rapto pertenece más a la facultad apetitiva que a la cognoscitiva 533
Art. 3.—Si San Pablo vió en el rapto la esencia de Dios ... 536
Art. 4.—Si en su rapto estuvo San Pablo enajenado de los sentidos 540
Art. 5.—Si en aquel estado el alma de San Pablo estuvo totalmente separada del cuerpo 542
Art. 6.—Si San Pablo ignoró si su alma estuvo separada de su cuerpo 544

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 176.—Sobre el don de lenguas 549

CUESTIÓN 176.—Del don de lenguas 550

Art. 1.—Si los que poseían el don de lenguas hablaban todas las lenguas 551
Art. 2.—Si el don de lenguas es más excelente que el de profecía 554

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 177.—Sobre la gracia gratis dada. 558

CUESTIÓN 177.—De la gracia gratis dada de la elocución 559

Art. 1.—Si alguna gracia consiste en la elocución 559
Art. 2.—Si la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia es propia también de las mujeres 562

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 178.—Sobre el don de milagros ... 565

CUESTIÓN 178.—Del don de milagros. 566

Art. 1.—Si hay alguna gracia gratis dada de hacer milagros. 566
Art. 2.—Si los malos pueden hacer milagros 570

TRATADO DE LOS DISTINTOS GENEROS DE VIDA Y ESTADOS DE PERFECCION

INTRODUCCIÓN 577

BIBLIOGRAFÍA 579

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 179.—División de la vida en activa y contemplativa 583

I. Cuál es la vida que vamos a dividir 583
II. La división en sí misma 584

CUESTIÓN 179.—División de la vida en activa y contemplativa. 590

Art. 1.—Si está bien dividir la vida en activa y contemplativa 591
Art. 2.—Si es completa esta división 593

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 180.—De la vida contemplativa ... 596

I. Orden de la cuestión 596
II. Naturaleza de la contemplación 597
III. División de la contemplación 609
IV. Propiedades de la contemplación 612

CUESTIÓN 180.—De la vida contemplativa 614

Art. 1.—Si la vida contemplativa no dice relación alguna a la voluntad, sino sólo al entendimiento 614
Art. 2.—Si las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa 616
Art. 3.—Si la vida contemplativa consiste en varios actos ... 619
Art. 4.—Si la vida contemplativa consiste únicamente en la contemplación de Dios o también en la contemplación de cualquier otra verdad 622
Art. 5.—Si en el presente estado puede la vida contemplativa elevarse hasta la visión de la divina esencia ... 626
Art. 6.—Si está bien distinguir en el acto de la contemplación un triple movimiento: circular, rectilíneo y espiral 629
Art. 7.—Si la contemplación produce deleite 634
Art. 8.—Si la vida contemplativa es duradera 637

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 181.—De la vida activa 640

I. Naturaleza de la vida activa 640
II. De las propiedades de la vida activa 647

CUESTIÓN 181.—De la vida activa 647

Art. 1.—Si pertenecen a la vida activa todos los actos de las virtudes morales 648
Art. 2.—Si la prudencia pertenece a la vida activa 650
Art. 3.—Si el acto de enseñar pertenece a la vida activa o a la contemplativa 652
Art. 4.—Si permanece la vida activa después de esta vida ... 654

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 182.—La vida activa y la contemplativa comparadas entre sí 658

I. Comparación formal de la vida activa y contemplativa. 658
II. Comparación material de la vida activa y contemplativa 661

CUESTIÓN 182.—Comparación de la vida activa con la contemplativa 662

Art. 1.—Si la vida activa es más excelente que la contemplativa 662
Art. 2.—Si la vida activa es más meritoria que la contemplativa 666
Art. 3.—Si es obstáculo la vida activa para la contemplativa 669
Art. 4.—Si la vida activa es anterior a la contemplativa 671

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 183.—De los oficios y estados entre los hombres en general 674

CUESTIÓN 183.—De los oficios y estados de los hombres en general 675

Art. 1.—Si el concepto de estado implica condición de libertad o de servidumbre 675
Art. 2.—Si debe haber en la Iglesia distintos oficios o estados 678
Art. 3.—Si los oficios se distinguen por sus actos 681
Art. 4.—Si la diferencia de los estados se toma de los principiantes, avanzados o perfectos 683

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 184.—Del estado de perfección en general 686

I. De la perfección cristiana en sí misma 686
II. De los estados de perfección 690

CUESTIÓN 184.—Del estado de perfección en general 692

Art. 1.—Si la perfección de la vida cristiana se toma principalmente de la caridad 693
Art. 2.—Si es posible alcanzar la perfección en esta vida ... 695
Art. 3.—Si la perfección de la vida presente consiste en la observancia de los mandamientos o de los consejos. 698
Art. 4.—Si todo el que es perfecto se halla en estado de perfección 702
Art. 5.—Si los prelados y los religiosos están en estado de perfección 705
Art. 6.—Si todos los prelados eclesiásticos están en estado de perfección 708
Art. 7.—Si es más perfecto el estado religioso que el episcopal 712
Art. 8.—Si los párrocos y arcedianos tienen mayor perfección que los religiosos 715

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 185.—Del estado episcopal 721

CUESTIÓN 185.—Del estado episcopal 722

Art. 1.—Si se puede lícitamente desear el episcopado 722
Art. 2.—Si se puede rechazar en términos absolutos el episcopado ofrecido 727
Art. 3.—Si es necesario que el que es elegido obispo sea mejor que los demás 731
Art. 4.—Si puede el obispo abandonar su cargo pastoral para entrar en religión 733
Art. 5.—Si puede el obispo abandonar su grey a causa de una persecución 737
Art. 6.—Si puede el obispo poseer alguna propiedad 740
Art. 7.—Si pecan mortalmente los obispos que no distribuyen a los pobres los bienes eclesiásticos que administran 743
Art. 8.—Si los religiosos elegidos obispos siguen obligados a las observancias monásticas 747

Págs.

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 186-189.—La economía general de la vida religiosa 751

I. Naturaleza del estado religioso 751
II. Cosas permitidas al religioso 753
III. Diversidad de órdenes religiosas 754
IV. Ingreso en religión 755

CUESTIÓN 186.—Elementos esenciales del estado religioso 756

Art. 1.—Si el estado religioso es un estado de perfección ... 757
Art. 2.—Si todos los religiosos están obligados a observar todos los consejos 760
Art. 3.—Si la pobreza forma parte de la perfección del estado religioso 763
Art. 4.—Si la continencia perfecta forma parte de la perfección del estado religioso 770
Art. 5.—Si la obediencia forma parte de la perfección del estado religioso 773
Art. 6.—Si la perfección del estado religioso exige que la pobreza, la castidad y la obediencia estén consagradas por voto 777
Art. 7.—Si es exacto decir que la perfección de la vida religiosa consiste en estos tres votos 779
Art. 8.—Si el voto de obediencia es el más excelente de los tres votos religiosos 783
Art. 9.—Si el religioso peca mortalmente siempre que quebranta la regla 786
Art. 10.—Si peca más gravemente el religioso que el seglar en el mismo género de pecado 789

CUESTIÓN 187.—Oficios que pueden desempeñar los religiosos ... 792

Art. 1.—Si los religiosos pueden enseñar, predicar y desempeñar funciones semejantes 792
Art. 2.—Si los religiosos pueden tratar negocios seculares ... 796
Art. 3.—Si los religiosos están obligados al trabajo manual ... 798
Art. 4.—Si pueden los religiosos vivir de limosna 806
Art. 5.—Si es lícito a los religiosos pedir limosna 812
Art. 6.—Si los religiosos pueden llevar vestidos peores que los demás 816

CUESTIÓN 188.—Distinción de las órdenes religiosas 820

Art. 1.—Si solamente hay una forma de vida religiosa 820
Art. 2.—Si es necesario fundar alguna orden dedicada a las obras de vida activa 823
Art. 3.—Si puede alguna orden religiosa tener por objeto la vida militar 826
Art. 4.—Si se puede fundar una orden religiosa para predicar o confesar 829
Art. 5.—Si se debe fundar una orden religiosa dedicada al estudio 833
Art. 6.—Si son superiores las órdenes dedicadas a la vida

Págs.

contemplativa o las entregadas a las obras de la vida activa 837
Art. 7.—Si la posesión de bienes en común es inconveniente para la perfección de la vida religiosa 840
Art. 8.—Si es más perfecta la vida religiosa en comunidad que la vida solitaria 848

CUESTIÓN 189.—De la entrada en religión 853

Art. 1.—Si pueden entrar en religión aquellos que no se han ejercitado previamente en los mandamientos 854
Art. 2.—Si puede uno obligarse con voto a entrar en religión. 860
Art. 3.—Si el que se ha obligado con voto a entrar en religión tiene que cumplir ese voto 862
Art. 4.—Si el que hace voto de entrar en religión está obligado a perseverar en ella 865
Art. 5.—Si deben ser admitidos los niños a la vida religiosa. 868
Art. 6.—Si es motivo suficiente para no entrar en religión la necesidad de asistir a los padres 871
Art. 7.—Si los párrocos pueden lícitamente entrar en religión 874
Art. 8.—Si se puede lícitamente pasar de una religión a otra. 876
Art. 9.—Si es lícito inducir a otros a entrar en religión 880
Art. 10.—Si es aconsejable abrazar la vida religiosa sin antes pedir el parecer de muchos y haberlo pensado por mucho tiempo 882

TRATADO SOBRE LA TEMPLANZA

(2-2 q.141-171)

P R E A M B U L O

Cuando llega Santo Tomás a tratar el tema de la *templanza* en la *Suma Teológica*, son ya tantas las cuestiones explicadas y las referencias hechas a esta virtud, que no necesita sino enunciar el problema para entrar de lleno en su consideración. Y lo hace de tal forma, que desde el siglo XIII hasta nuestros días se seguirá repitiendo, muy empequeñecida en análisis psicológico y en extensión, su doctrina moral. Los *manuales* que corren por nuestras manos son una tenue resonancia de las ideas fundamentales que el Aquinatense va sembrando a través de *treinta cuestiones*, bebidas en la Escritura, en la tradición patrística y en las *morales* que los Padres y viejos filósofos lograron elaborar. Aristóteles habla de continuo desde sus *Eticos;* Platón interviene con mayor parquedad; Cicerón acude con frecuencia a la memoria del Maestro; Macrobio, Andrónico y otros muchos nombres, más o menos conocidos y estimados en la actualidad, completan el cuadro de las fuentes que, al recibir la iluminación de su genio, van tomando posiciones exactamente donde la lógica y la teología moral reclaman su presencia.

Podríamos destinar estas *introducciones* a establecer líneas de comunicación entre las diversas morales antiguas y la moral tomista. Resultaría de ese contraste vivo una prueba más de que la teología moral, tal como se encuentra definida y distribuída en la *Suma*, es la novedad más extraordinaria que ofreció a su siglo el Angel de las Escuelas Pero tememos que, al dedicar esas páginas a la confirmación de dicha tesis, repitamos las ideas que, desde la primera cuestión del tratado acerca de los principios de la moral, se vienen repitiendo. Además, hay que reconocer sinceramente que no es el momento más apropiado para emprender esa aventura histórica el que nos corresponde ponderar. La *templanza* es la última de las virtudes cardinales, y, aunque tenga destellos de gran altura, la teología de las virtudes pesa ya sobre ella.

Haremos, pues, en estas introducciones, lo que el nombre pide: *introducir* al lector a la sala regia en que Santo Tomás expone sus cuestiones morales sobre la virtud de la *templanza*. Y las referencias que hagámos tendrán en cuenta, casi exclusivamente, el texto de la *Suma*. Son numerosos los comentarios que hemos repasado; por ejemplo, Cayetano, Silvio, Vitoria...; pero, convencidos de que añaden muy poco a la robustez científica de estas treinta cuestiones, casi prescindimos de citarlos para dejar limpio el camino a la letra y espíritu del Santo. Cuando el problema es claro y la solución acertada, no puede ser de gran provecho multiplicar las autoridades. Lo interesante es *haber comprendido a perfección* las tesis referentes a las *pasiones*, sobre todo del apetito concupiscible, que han de ser la materia principal que regula la virtud de la *templanza*.

BIBLIOGRAFIA

Pueden leerse con gran provecho los siguientes tratados especiales, además de los que figuran en la Moral general (cf. t.4 p.62-7) :

AMBROSIO (SAN) : *De virginibus ad Marcellinam libri tres:* ML 16,197.
— *De viduis liber unus:* ML 16,247ss.
— *De virginitate liber unus:* ML 16,249ss.
ANTONELLI : *Medicina Pastoralis* (Romae 1932).
BAYO, LÁZARO : *La castidad virginal* (Madrid 1925).
BERNARDO (SAN) : *De gradibus humilitatis et superbiae:* ML 182,491ss.
BOURASSA, F. : *La virginité chrétienne* (Montreal 1952).
CAYETANO : Comentarios al tratado sobre la templanza, ed. Leonina. Son la base de todos los comentarios posteriores.
CASSIANI, IOANNIS : *Collationum XXIV collectio:* ML 49,478ss.
CICERO, TULLIUS : *De officiis* y *De inventione Rethoricae.*
GAY, A. : *L'honneur, sa place dans la morale* (Fribourg, Saint Paul).
GARRIGOU, REGINALD, O. P. : *La virginité consacrée a Dieu selon Saint Thomas:* Vie Spirituelle, 10 (1924) 533-550
GILLET, O. P. : *Innocence et ignorance, éducation de la pureté* (Lethielleux).
— *La valeur éducative de la moral catholique* (París 1911).
HAVELOCK ELLIS : *Etudes de psychologie sexuelle,* I. *La pudeur.*
LANZA-PALAZZINI : *De castitate et luxuria* (Turín 1953).
MERKELBACH, O. P. : *Quaestiones de castitate et luxuria* ed.7.ª (Lieja 1950).
MUÑOYERRO : *Moral médica de los sacramentos* (Madrid 1951).
NOBLE, H. D., O. P. : *Les passions dans la vie morale* (París 1929).
NOLDIN, S. I. : *De sexto praecepto et de usu matrimonii* (Barcelona 1945).
PÍO XI : Enc. *Divini illius Magistri,* 31 diciembre 1929 : AAS 22 (1930) 48ss.
— *Casti connubii,* 31 diciembre 1930 : AAS 22 (1930) 539ss.
PÍO XII : *Allocutio ad obstetrices:* AAS 43 (1951) 835ss.
RIBOT : *Psychologie des sentiments* (Alcan 1896).
SAN FRANCISCO DE SALES : *Introducción a la vida devota,* p.3.ª
SCARAMELLI : *Directorio ascético* t.e a.4.
SÉNECA : *De clementia* l.2 c.3.
SCREMIN : *La purità non è dannosa alla salute. Testimonianza del medici* (Turín 1944).
SURBLED : *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene,* trad. SOROA (Barcelona 1937).
VACA, CÉSAR, O. S. A. : *Guías de almas* (Avila 1949).
VAISIERE, J. DE LA, S. I. : *El pudor instintivo,* trad. CUCART, S. I. (Madrid 1940).
VANDER : *Guía del problema sexual* (Barcelona 1933).
VANGHELUWE : *De intrinseca et gravi malitia luxuriae perfectae:* Coll. Brug. 47 (1951).
— *De virginitate physica et morali,* ibid.
VERMEERSCH, S. I. : *De castitate et de vitiis contrariis* ed.3.ª (Romae 1933).
— *De damnosa in materia castitatis praeteritione principii Sancti Thomae:* Per ManCanLit 22 (1933).
VIZMANOS, F. DE, S. I. : *Las vírgenes cristianas* (BAC, Madrid 1949).
WAFFELAERT : *Tractatus de prudentia, fortit. et temperantia* (Brujas 1899).

INTRODUCCION A LA CUESTION 141

SOBRE LA NATURALEZA DE LA TEMPLANZA EN GENERAL

Comencemos ahora indicando el orden y división a que se atienen, después de la *Suma,* todos los tratados completos sobre esta virtud. Primeramente se plantea la problemática de la *naturaleza íntima* de la templanza ; luego se repasan una por una las partes en que se distribuye, los vicios que le corresponde moderar y los preceptos que la regulan. Falta aparentemente en el plan del Angélico una sección que ocupa lugar destacado en algunas virtudes : *el don correspondiente a la templanza.* Pero en realidad no es que se le haya olvidado o que niegue la existencia de un don con cuyo auxilio se perfeccione. En el artículo primero de la primera cuestión, solución tercera, alude al don de *temor,* que, secundariamente, nos hace huir de los placeres carnales, no sea que redunden en detrimento de la vida eterna.

El don de temor, cuya función primaria es moderar la esperanza, infunde también no pequeño miedo acerca de los placeres del tacto.

Ateniéndonos, pues, al plan señalado por el Santo, hagamos un diseño general :

LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA PUEDE CONSIDERARSE :

A) *En sí misma:*

1. Como virtud moral (q.141).
2. En sus vicios opuestos (q.142).

B) *En sus partes:*

1. En general (q.143).
2. En especial :

a) Partes integrantes:

1) *Vergüenza* (q.144).
2) *Honestidad* (q.145).

b) Partes subjetivas:

1) Sobre la nutrición :

a) Respecto de la comida : *abstinencia* (q.146).
Acto propio de esta virtud : *ayuno* (q.147).
Vicio opuesto a ambos : *gula* (q.148).

b) Respecto de la bebida : *sobriedad* (q.149).
Vicio opuesto : *embriaguez* (q.150).

2) Sobre el placer venéreo y generación :

a) Privación temporal del mismo : *castidad* (q.151).

b) Privación perpetua : *virginidad* (q.152).
Vicio opuesto a ambas : *lujuria* (q.153).
Especies de la *lujuria* (q.154).

c) *Partes potenciales :*

1) Moderando los placeres del tacto con pasión vehemente : *continencia* (q.155).
Vicio opuesto a la continencia : *incontinencia* (q.156).
2) Moderando la pasión de ira : *mansedumbre* (q.157).
3) Moderando la crueldad en el castigo : *clemencia* (q.157).
Vicio opuesto a la mansedumbre : *ira* (q.158).
Vicio opuesto a la clemencia : *crueldad* (q.159).
4) Moderando los movimientos no vehementes : *modestia* (q.160).
a) Acerca de la propia excelencia : *humildad* (q.161).
Vicio opuesto : *soberbia* (q.162-165).
b) Acerca del deseo de ciencia : *estudiosidad* (q.166).
Vicio opuesto : *curiosidad* (q.167).
c) Acerca de los movimientos hechos en serio o en broma : *modestia corporal y eutrapelia* (q.168).
d) Acerca de los vestidos y adornos : *modestia en el ornato* (q.169).

PRECEPTOS REFERENTES A LA TEMPLANZA :

A) *En sí misma* (q.170).
B) *En sus partes* (q.171).

I. Concepto de templanza

Nominalmente, *templanza* equivale a *moderación*. Tanto la literatura latina, bajo la palabra *temperantia,* como la griega, bajo el término *sofrosine,* hace referencia a cierto equilibrio y mesura en los actos humanos. Es cierto que toda virtud posee *equilibrio* y *moderación* por el mismo hecho de tender a un bien conveniente a la naturaleza y en la forma precisa bajo la cual es conveniente ; pero la templanza aspira a apropiarse el nombre común. Y como, lógicamente, es antes lo general que lo diferencial, comenzaremos la determinación del sentido que posee la virtud de la templanza, diciendo que significa *moderación, equilibrio.*

¿Cuál es el motivo de que a esta virtud se le distinga con la palabra expresiva de una nota común a todas las virtudes? En el modo humano de designar las cosas, es costumbre utilizar el término genérico con doble significación : una más universal, otra más concreta, restringida a los objetos más importantes que dicho género incluye. Por eso la simple utilización del término *templanza,* como equivalente a moderación o equilibrio, nos induce a pensar que en esta virtud existe alguna nota especial que le da relieve dentro de la multitud de virtudes humanas (a.2). Buscar ese motivo especial, razón de ser propia de la templanza, es ya investigar su naturaleza, objetivo que persigue Santo Tomás en toda esta primera cuestión.

Pero, antes de seguir la enumeración de sus artículos, es indispensable colocarnos en el marco general de las virtudes para indicar el lugar que corresponde a esto dentro del conjunto, ya que de ahí nace la primera luz explicativa de su vida intrínseca. Este procedimiento lo ha empleado innumerables veces el Angélico, incluso en el tratado de las virtudes; y con razón, pues su inteligencia nos proporciona un concepto cuasi-intuitivo de la verdad correspondiente. Recordemos nada más la visión sintética resumida en el tratado sobre la fortaleza. La referencia es oportuna, ya que la explicación de estas dos virtudes nos obliga a entremezclarlas casi ininterrumpidamente.

Dice así el Santo en el artículo 1 de la cuestión 123: *Llamamos virtud a la cualidad-hábito que hace bueno al sujeto en que radica e incluso las obras por él realizadas. Y, tratándose de virtudes humanas, serán hábitos que hacen bueno al hombre, precisamente en cuanto hombre, y sus obras; es decir, bonifican al hombre en cuanto ser racional, que piensa y obra por la inteligencia y en conformidad con su dictamen.* Mas, como el hombre es una totalidad multiforme, la bonificación debe comprenderlo íntegramente. *Primeramente rectificará la inteligencia en sí misma con las virtudes intelectuales; luego se proyectará a las cosas externas por la virtud de la justicia, y, por fin, se aplicará a la eliminación de los obstáculos que impiden la plenitud de vida humana. Dos son los obstáculos principales, y dos deben ser también las virtudes que los superen: en cuanto que nuestro apetito se siente atraído por los objetos deleitables que nos apartan del orden de la razón, necesitamos la virtud de la templanza a fin de reprimirlo; y en cuanto que impele a la voluntad para que se retraiga ante las dificultades que impone la rectitud racional, necesitamos la virtud de la fortaleza.*

Si en esta cuestión hubiese repetido el Santo dicha síntesis, tal vez dejara para el último lugar la virtud de la templanza, señalando primeramente el objeto propio de la fortaleza; pero es un detalle intrascendente que no priva de valor alguno a la visión conjunta de las virtudes que radican en la inteligencia, en la voluntad, en las potencias inferiores. Uniendo todo esto con la división general de las virtudes propuestas en las cuestiones 49-71 de la 1-2, la virtud de la templanza queda enmarcada, en el gráfico tomista, dentro de las cardinales y en la facultad apetitiva. Lo iremos detallando en los artículos correspondientes, buscando la esencia de esa cualidad-hábito que hace bueno al hombre en cuanto que modera los apetitos de objetos deleitables capaces de substraernos a la rectitud racional.

La templanza es un hábito virtuoso del apetito concupiscible (a.1 y 2).

A base de la noción común de templanza y del concepto general de virtud, comienza el estudio de su naturaleza. Dando como acertado el puesto que le hemos concedido—*fuerza reguladora y moderadora de los apetitos de placeres*—, preguntamos: esa fuerza moderadora de los apetitos ¿posee categoría de virtud? Para acertar con la respuesta, recurramos a la noción general: *virtud es la cualidad-hábito que rectifica al sujeto y sus actos conforme a las exigencias de la razón.* Y, una vez conocida la definición, afirmemos y probemos que su esencia se halla plenamente realizada en la templanza. En efecto, los apetitos y placeres cabe considerarlos, por una parte, como naturales y racionales, y por otra, como irracionales e inhumanos. Son naturales y racionales en cuanto que la misma constitución orgánica, la composición de animalidad y racionalidad, está pidiendo la existencia de objetos que respondan al doble ele-

mento intrínseco a nuestro ser. Prescindir de los objetos que deleiten a los apetitos animales es prescindir de algo que nos es connatural, propio. En este sentido no cabe duda que dicho deleite sensible está conforme con la naturaleza racional del hombre, aunque no son deleites que se dirigen directamente a la razón, como parte formal del hombre, sino que se refieren al hombre como animal. La virtud de la templanza, al tratar de dominarlos, jamás podrá considerarlos como ilegítimos, en virtud de que es el hombre animal quien se ceba en ellos. Pero puede suceder que dichos placeres arrastren la sensibilidad y el apetito humano más lejos de lo que debieran hacerlo, llegando incluso a traspasar la norma de la razón, por cuanto el *exceso de placer* no dice bien, no conviene al ser racional ; es colocar en plano inferior lo plenamente racional para elevar lo que primariamente es animal. Y por aquí se descubre ya un motivo especial, una necesidad de equilibrio, que postula la presencia de una virtud que venga a moderar las apetencias naturales, procurando que no dejen de ser naturales y racionales, pervirtiendo el orden de la razón [1].

Mantener el justo medio, la medida prudente de conformidad con las necesidades y exigencias de la naturaleza formalmente racional y animal, ha de ser el objeto propio de la templanza. Constatar su necesidad, presentar su objeto, es demostrar que existe indiscutiblemente el hábito moral llamado templanza, con los atributos de auténtica virtud. Su ministerio es rectificar el apetito, moderar el placer deleitable, encauzándolo por la vía estricta de la conveniencia a la norma racional [2].

Incluso la justificación del mismo nombre de *templanza* nos ha de resultar ahora sumamente clara. En efecto, todas las virtudes convienen en ser *reguladoras* de nuestra vida racional. Pero no en todas aparece con la misma fuerza este título de ser *moderadoras* de la vida humana. La virtud de la templanza reviste caracteres especiales por la materia sobre la cual versa. No existe objeto cuya aprehensión arrastre tanto al hombre como la concupiscencia de placeres sensibles. Son algo que nace de nuestra entraña y que todos indiscutiblemente sentimos. Y, al mismo tiempo, es algo que nubla la parte racional, que la mancha, precisamente porque la hace descender de su plano propio intelectual. La virtud que modere esas concupiscencias desenfrenadas, sometiéndolas al imperio de la parte superior, es virtud que doma al animal desbocado y merece por *antonomasia* el nombre de *templanza,* apropiándose una nota característica de toda virtud (a.2).

Y al establecer ese orden y moderación en los actos que más afearían la vida humana, adquiere también cierto derecho a ocupar la primacía de excelencia y belleza entre todas las virtudes morales. No es que realmente sea superior a la prudencia, a la justicia o a la misma fortaleza. Su mundo y su vida es inferior al de todas las otras virtudes morales ; pero ese aspecto de *orden,* de *moderación,* impuesto en los actos más desordenados y desenfrenados, es honroso título que canta su grandeza al convertir en valiosísima joya los actos que pudieran hacer abominable al ser racional (a.2 ad 3).

Consiguientemente, debemos afirmar que la templanza es verdadera virtud, y virtud especial dentro del círculo de las virtudes morales, y que el sujeto en que radica es el apetito concupiscible, como se verá claramente al especificar bien su objeto propio [3].

---

[1] Q.141 a.1 ad 1; y a.2.
[2] Q.138 a.2 ad 3; q.161 a.1 a.4.
[3] Véase *De virtutibus in communi* a.12.

II. Objeto de la virtud de la templanza (a.3, 4 y 5)

Implícitamente al menos, tenemos ya resuelto este tema del objeto propio de la templanza. Pero Santo Tomás no quiere sobrentenderlo sino en parte, estableciendo el paralelismo, ya conocido, entre el objeto de la virtud de la fortaleza y el objeto propio de esta nueva virtud.

Partiendo del concepto general de virtud, *hábito quc rectifica la naturaleza humana hacia el bien propio,* racional, agrega que la virtud moral tiene por misión especial conservar ese bien y rectitud de la razón contra los ataques de las pasiones, que pretenden corromperlo. Estas pasiones se manifiestan en una doble dirección complementaria. Por una parte, la codicia, el apetito de placeres agradables, trata de cautivarnos. Por otra, la dificultad que debemos vencer para conseguirlos nos retrae de su adquisición. El movimiento de concupiscencia es pecado cuando *excede* los límites marcados por la regla de la razón en conveniencia con la parte superior del hombre. En cambio, el movimiento de huída de las dificultades que acompañan al objeto es pecaminoso por las consecuencias que lleva consigo ; es decir, porque, al no superarlas, no conseguimos tampoco el bien que debíamos alcanzar.

Tenemos, pues, necesidad de la *fortaleza,* que sostenga el espíritu frente a las dificultades que tratan de impedirnos la consecución de un bien conforme con las exigencias de nuestra naturaleza ; y de la templanza, que ponga orden y moderación en el mismo desear los objetos deleitables para no sobrepasarnos en su apetencia. Por donde venimos a concluir que, mientras la virtud de la fortaleza tiene por objeto propio *vencer el temor,* superarlo e indirectamente moderar también la *audacia,* la virtud de la templanza poseerá como objeto determinado, propio, *las pasiones del apetito concupiscible,* es decir, el *amor* y *deseo* del objeto ausente y el *placer* de la cosa poseída : sólo indirectamente se ocupará de la *tristeza* que produce en nosotros la ausencia de este placer.

Una visión sintética de las once pasiones que se mueven en el apetito concupiscible e irascible nos acabará de situar en el punto de convergencia de todas estas líneas, y desde él distinguiremos con luz meridiana el objeto de la templanza.

Dos apetitos dividen la vida humana desde el punto de vista pasional : el *concupiscible* y el *irascible* [4]. Ambos se dirigen al bien, aunque bajo diverso aspecto. El concupiscible ve el bien deleitable en una consideración absoluta de bien, y el mal opuesto, como algo fácilmente superable. En cambio, el irascible mira al bien como *difícil* de alcanzar ; y al mal opuesto, como *difícil* de superar.

Al movimiento del apetito concupiscible corresponden progresivamente las siguientes pasiones : 1) ante un bien cualquiera se despierta el *amor;* al amor-pasión sigue el *deseo* de alcanzarlo, y el deseo se consuma en el *placer,* en el *gozo* de poseerlo ; 2) ante un mal que nos sobreviene, se suscita el *odio,* como detestación del objeto ; al odio sigue la *fuga,* la *aversión;* y cuando el objeto se apodera de nosotros, todo concluye en la *tristeza,* en el *sufrimiento*... Cuando el mal queda vencido, la pasión que sobreviene es el *gozo.*

Al movimiento del apetito irascible corresponden estas otras cinco : dos que se refieren al bien asequible, aunque difícil de alcanzar : la

[4] 1-2 q.22 ; q.26 ; q.40.

esperanza y la *audacia;* tres que se fijan en el mal como inevitable: *desesperación, temor, ira.* Desesperación, como contrapuesta a la esperanza, porque el mal se precipita sobre el sujeto y no es capaz de superarlo; *temor,* como contrapuesto a la audacia, pues, mientras ésta nos transforma en gigantes para hacer un esfuerzo y conseguir el fin, aquél nos empequeñece a medida que el mal se avecina. La *ira* queda como pasión solitaria, revolviéndose contra el mal que le ha dominado ya. Si se rinde, concluirá todo en el sufrimiento; si triunfa, volverá el gozo.

De todas estas pasiones, las del apetito irascible corresponden a la fortaleza; las del concupiscible, a la templanza. Pero no todas igualmente. El objeto propio, la *pasión característica* que debe moderar la templanza, no es la *tristeza,* por ejemplo, ni la *fuga:* es el *amor,* el *deseo* y el *placer* gozoso del bien apetecible. Las otras pasiones nacen de éstas y viven a costa de ellas, de suerte que, si prescindimos del carácter positivo del amor, no sabremos explicarlas.

Es, pues, lógico que no pierdan su modo de vida al someterse al régimen de la templanza, que se fija en lo más *propio* de las pasiones concupiscibles, lo mismo que la fortaleza se erige sobre lo más característico de las pasiones que huyen del bien por las dificultades que es preciso superar, centrándose en el *temor* e indirectamente en la *audacia.*

Así, pues, como el apetito concupiscible es anterior al irascible, por ser su objeto propio el bien en sí, mientras que el objeto del irascible es el bien en cuanto difícil, así también las pasiones del concupiscible preceden a las pasiones del irascible y las explican (a.3 ad 1). De ahí que la virtud del concupiscible tenga que ocuparse de moderar las concupiscencias evitando *excesos* en el deseo, amor y gozo, mientras que la virtud del irascible tiene que dar energías para resistir y superar las dificultades, no consintiendo la fuga, que es renuncia a un bien debido.

Digamos, pues, en una palabra, que el objeto propio de la templanza es la moderación de las pasiones del apetito concupiscible: primera y directamente, moderación del amor, deseo y gozo del bien sensible; secundaria e indirectamente, moderación de la tristeza que el mal nos produzca.

En el artículo 4 prosigue el Santo la misma materia. Cuando afirmamos que la templanza tiene por objeto las pasiones del apetito concupiscible, máximo el deseo y gozo del bien, indudablemente concedemos una amplitud inmensa al objeto de esa virtud, cosa que no acontece en el uso que el vulgo hace de esta palabra. Por eso en este artículo 4 la cuestión se propone en forma mucho más restringida, a saber: *si la templanza modera nada más que las concupiscencias y placeres del sentido del tacto.*

La solución vuelve de nuevo a recordarnos el paralelismo con la fortaleza. No cualquier acto por el que nos sobreponemos a los temores y audacias basta para formar la virtud de la fortaleza. El acto propio de esa virtud es aquel en que se precisa la energía máxima, porque el peligro es también supremo. Tal sucede en los peligros de muerte. Si, pues, la fortaleza no se caracteriza por superar cualquier temor, tampoco la templanza podrá contentarse con moderar ligeras concupiscencias y placeres. Es necesario que sea capaz de regular los deseos y placeres más fuertes, los más cautivadores, los que más arrastran a la naturaleza. De lo contrario, nos encontraríamos con una virtud capaz de moderar los actos más suaves, siendo así que el mismo nombre de templanza habla de moderación por *antonomasia,* de moderación en la materia más rebelde.

Cuál pueda ser la materia más rebelde entre todos los objetos y actos del apetito del hombre, no parece que ofrezca dificultad. Todos estamos de acuerdo en conceder que las pasiones, los placeres, los movimientos más terribles de la naturaleza, son los movimientos y apetitos del tacto referidos a las operaciones más naturales, cuales son: la operación de comer y beber, por las que se conserva la vida del individuo, y la unión de hombre y mujer en orden a la conservación de la especie humana. Estas dos operaciones corresponden a los dos objetos más enraizados en la naturaleza y siempre constituirán el germen de otras tantas pasiones y apetitos que traten de satisfacerlas.

Ese ha de ser, por consiguiente, el objeto propio de la virtud de la templanza si quiere conservar el título que por antonomasia y realmente le corresponde [5]. Poseyendo energía para dominarnos en esa materia, no hay inconveniente en conceder que también la poseemos para refrenarnos en las restantes. Quien es moderado en esas concupiscencias, ¿cómo no ha de poder ser moderado en los placeres de los otros sentidos? (a.4 ad 1).

Cabe ciertamente un subterfugio, diciendo que hay placeres muy superiores a los placeres del tacto, cuales son los placeres espirituales, máxime si nos referimos a los que sobrenaturalmente se producen en las almas bajo la moción de los dones del Espíritu Santo. La afirmación es indiscutiblemente verdadera, e incluso no está fuera de su lugar, porque cuando hablamos de la templanza no nos referimos solamente a la virtud natural, sino principalmente a la virtud sobrenatural, aunque la analogía y correspondencia de funciones nos excusen de repetirlo muchas veces. Los dones del Espíritu Santo producen, sin duda, placeres infinitamente superiores, incluso en fuerza cautivadora, a los placeres del sentido del tacto. Pero, como aquí se está tratando de las virtudes morales que tienen por objeto las pasiones, dentro de ese campo de acción no cabe duda que la mayor energía se debe aplicar a reprimir y moderar dichos placeres táctiles. Es, pues, el placer del tacto, referido a ese doble objeto, comida-bebida y actos venéreos, lo que esencialmente corresponde moderar a la virtud de la templanza. Nadie llama *intemperado* a quien se dedica a escuchar melodías musicales o a ver paisajes, ni siquiera al que mendiga honores y dignidades. La templanza se refiere directa y principalmente a los *placeres más vehementes* [6].

Pero guardémonos bien de identificar el acto de sensación propio del sentido del tacto con la pasión que es objeto de la templanza. Todo sentido, al referirse a su objeto, experimenta una sensación agradable [7]. Y lo mismo sucede a cualquier facultad espiritual. Eso no es pasión. La pasión añade algo sobre la sensación. Cuando oprimo entre los dedos una llave, el sentido del tacto sólo acusa dureza en una superficie lisa... Cuando me recreo en el aroma de las flores o en la contemplación de un paisaje, no tengo pasión, sino sensación muy grata. El objeto presente y la excitación o alteración física del órgano afectado por el objeto motivan percepción del objeto dado a través de la alteración física; dan lugar a la sensación.

Para que ésta pase a la categoría de pasión (hablando no de pasiones corporales, sino de pasiones animales), hace falta que intervenga la *imaginación* representando el bien o el mal sensible; que la cogitativa o estimativa aprecie la razón de bien o de mal que en ello nos viene y se

[5] *In Ethic.* 3 lect.19 n.595ss.
[6] *In Ethic.* 3 lect.19 n.606; cf. n.599-612.
[7] Ibid., n.600ss

lance sobre el objeto o contra el objeto presentado por la sensación, deseando, amando o detestando precisamente el placer de poseerla o el mal de consentirla. La pasión supone siempre el objeto de la sensación y la sensación misma como punto de partida. Pero no toda sensación produce pasión. Podemos beber vino y tener la sensación agradable correspondiente, sin sentir pasión por ese placer de la bebida.

¿Qué es lo que distingue a un hombre que bebe sin pasión de otro que bebe por pasión? Ambos saborean el mismo vino; pero el apasionado está dominado por ese placer, mientras que el no apasionado domina al placer, limitándose a experimentar el gusto que en nosotros produce la buena calidad de las cosas. La pasión es una sobrexcitación ante el bien o el mal percibido, a la que nos impulsa el juicio particular de la cogitativa, presuponiendo siempre la sensación correspondiente del sentido cuyo objeto sirve de pasto a la pasión.

Hablando de la templanza, tenemos que decir que su objeto no es propiamente la sensación percibida por el sentido del tacto, sino el acto mismo y la pasión que se levanta sobre esa sensación primaria. La sensación implica una alteración intencional; la pasión sobreañade una verdadera alteración física, junto con un impulso afectivo que deriva del alma: *movimiento del alma con cierta alteración corporal.*

En el caso del placer venéreo es un tanto difícil distinguir la *sensación* de la *pasión,* pero no cabe duda de que realmente se distinguen. La *sensación de placer* es el objeto especificativo del acto de apetito concupiscible, mientras que la *pasión* es amor del placer, es codicia del placer o deleite de estar gozando ya de él; y lo mismo sucede con la *sensación* y *pasión* de *dolor.* La sensación-dolor origina las pasiones de odio, tristeza, aversión...

La pasión viene a ser como un acto segundo; una reflexión sobre el acto primero de sensación. En los mismos animales, la pasión se forma gracias al juicio de estimativa, al juicio singular de conveniente o dañoso, que da origen a un movimiento especialísimo del espíritu animal.

Esta doctrina es sumamente importante. La que más ha de influir en todo el tratado sobre la templanza. La sensación buena o mala es cosa del todo natural; fruto espontáneo de la complexión orgánica animal y humana. Y ése es también el punto radical de convergencia entre los seres racionales y los animales. Son operaciones comunes, como insisten Aristóteles y Santo Tomás [8]. Quien careciera de sensación no sería ni *moderado* ni *inmoderado,* como no lo es tampoco el que las tiene por el *solo* hecho de tenerlas. Quien no tiene *sensaciones* tiene atrofiado un órgano natural; quien las tiene es sensible, pero por el hecho de tenerlas no puede decirse *inmoderado.* Ahí está la diferencia evidente de sensación y pasión.

En cambio, cuando sobre la sensación surge el movimiento *pasional,* nos internamos en el campo de la moralidad propiamente tal; y ahí es donde urge establecer la medida prudencial que la recta razón supone con la virtud de la templanza. Sin destruir la *sensación y sus objetos* (materia remota), regula la *pasión* (materia próxima) [9]. Claro que, mediata o indirectamente, también conviene regular racionalmente los actos de sensación, a fin de prevenir y corregir el peligro pasional.

Buen ejemplo, que confirma esta doctrina, nos lo ofrece la vida espiritual con sus *purificaciones* de los sentidos, tal como los expone San Juan de la Cruz en su *Noche oscura.*

---

[8] *In Ethic.* 3 lect.19 n.613.

[9] Cf. 1-2 q.1 a.2; q.10 a.3; q.22-24.

Sigue aclarándose más este punto en el artículo 5, en que pregunta el Santo si la templanza se extiende también a los placeres propios del sentido del gusto. Hemos defendido que el objeto propio son los placeres del *tacto,* máxime los placeres de la comida y bebida y de los actos venéreos. ¿Añadiremos a ese grupo de placeres los correspondientes al sentido del gusto?

La razón por la que se han propuesto como objeto propio de la templanza los placeres del tacto es la fuerza con que se nos presentan, la atracción que ejercen sobre nosotros, precisamente por ser más naturales que los demás. Pues bien, el sentido del gusto parece que acrecienta esa misma fuerza de atracción cuando va cualificando esos objetos fundamentales. La comida es necesaria; pero si, además de ser necesaria al cuerpo, es agradable al paladar, el apetito se acrecienta. La bebida nos atrae; pero, si es extremadamente delicada, tanto más cautiva el apetito. La mujer es objeto que fascina al apetito natural; si se presenta hermosa, aumenta su fuerza de fascinación. Y de igual forma podríamos ir recorriendo los otros objetos deleitables. Por donde venimos a concluir que el objeto propio y primario son los placeres del tacto, placeres fundamentales, que podrán ser matizados por los placeres de los otros sentidos, pero nunca superados o suplidos; y estos otros placeres—en cuanto redundan sobre el placer del tacto—serán objeto secundario, ocupando entre ellos cierto lugar de preferencia el placer del gusto por su proximidad con el del tacto.

III. La regla de la templanza (a.6)

El objeto de la templanza se nos presenta con relieve muy característico en el conjunto de las virtudes morales; esta virtud consiste esencialmente en moderar las pasiones que surgen acerca de los placeres del sentido del tacto, sobre todo de los más connaturales a la especie humana.

Es fundamental el que nos detengamos ahora en la consideración de la norma racional a que debe atenerse esta virtud, los fines a que se dirige la moderación de los apetitos y la regla que preside su desarrollo.

La cuestión no ofrece dificultad alguna, dado que admitamos los presupuestos que se refieren a la naturaleza de las pasiones y a la determinación específica de las virtudes morales. Pero su interés bien merece algunas aclaraciones.

Se ha insistido repetidas veces en que la templanza modera los apetitos más vehementes de la naturaleza y que la vehemencia proviene precisamente de su connaturalidad a la especie humana. Si ahora preguntamos por el origen de esa misma connaturalidad, la respuesta es obvia: cuanto más necesario resulta para la conservación de la vida o de la especie un acto determinado, tanto está exigido con mayor fuerza por los principios constitutivos del individuo y de la especie. Y como tanto los actos que producen el placer venéreo como los que alimentan el deleite de comer y beber son absolutamente indispensables en la vida de la naturaleza, ella misma se encarga de encender el apetito correspondiente. Si los actos vitales estuvieran desprovistos del atractivo del placer, los realizaríamos muy deficientemente, aun cuando fuera en perjuicio nuestro. El aliciente del placer es un impulsor magnífico de las operaciones naturales.

Pero si, en el conjunto de actos y de necesidades, el placer no tiene otro fin que suavizar y promover los actos más o menos necesarios y útiles de la naturaleza, es evidente que no podremos comportarnos respecto de su gobierno y moderación en forma opuesta a la misma naturaleza para cuyo servicio se han creado. Es lo que rotundamente afirma Santo Tomás: *El bien de la virtud moral consiste propiamente en establecer y sostener el orden de la razón; y el orden de la razón esencialmente se cifra en descubrir el fin a que naturalmente se dirigen las cosas y en aplicarlas a su consecución.* Si en nuestra conducta desconociéramos la relación íntima en que se encuentran los diversos seres, nos faltaría el apoyo *ontológico,* la base más firme de construcción. Y como el bien de la razón consiste precisamente en la *recta ordenación de las cosas a sus fines respectivos,* el mismo fin tiene que señalar la norma o regla conforme a la cual debemos proceder en su estimación.

Concretemos, pues, este pensamiento en la materia de la templanza. Los placeres del sentido del tacto, como cualquier otro placer sensible, tienen por fin satisfacer la necesidad a que los actos respectivos se ordenan, a saber, la necesidad y apetito de propia conservación y de conservación de la especie. Por consiguiente, una norma primaria brota espontáneamente: *La templanza debe regular el apetito de placeres en tal forma que no se corrompa el fin a que ontológicamente tienden;* a saber: conservación de la vida y de la especie.

Pero, como el fin y bien que llamamos *vida de la especie y vida individual* son grandemente diversos, los apetitos y placeres correspondientes se someterán también a un criterio un tanto distinto, conservando el sentido que les confiere la única virtud de la templanza.

Apliquemos estas reglas conforme al dictado de la razón.

1.ª Dado que el acto venéreo, y el placer que le acompaña naturalmente, está ordenado por sí mismo a la generación y, mediante la generación, a la conservación de la especie, es inmoderado, anormal, incorrecto, todo acto carnal fuera del matrimonio, ya que ahí es donde se prepara con garantía de éxito la procreación y educación de los hijos.

2.ª Dado que el acto venéreo se ordena a la generación, es ilícito y pecaminoso el uso del acto carnal de forma que no pueda conseguirse el fin a que está naturalmente ordenado.

3.ª Dado que el deseo de procreación y conservación de la especie está impreso por la misma naturaleza en todos los seres, es ilícito prescindir en forma universal del acto que conduce a la procreación, ya que esto equivaldría a destruir la especie.

4.ª Dado que la comida y bebida se ordenan a la conservación de la salud corporal y espiritual, sosteniendo las fuerzas del cuerpo y la lucidez mental, es ilícito todo acto que dañe a la salud o a la razón.

Mas como, junto con la necesidad primaria de propia conservación, nos encontramos con ciertas exigencias de vida social, de dignidad, de estado, la recta razón ordena también que la conveniencia sirva de norma secundaria en orden a la moderación que impone la templanza. Por eso decimos:

5.ª Dado que, además de la necesidad primaria, nos encontramos con múltiples conveniencias, la templanza debe tener en cuenta la recta ordenación de los actos y usos a fin de favorecer la vida social y el estado en que por diversas circunstancias nos encontramos (a.6 ad 2.3).

En resumen: la norma o regla a que debe atenerse la virtud de la templanza en la moderación que impone respecto del uso de los placeres del tacto, es doble: una, referente a la necesidad primaria de la vida; otra, a las conveniencias más perentorias de la misma. Ambos casos que-

dan bajo el régimen de la recta razón, que dicta en cada momento conforme a los principios y fines impresos en la naturaleza de las cosas, ya que en ello encuentra su propio bien racional. Nada, pues, de oposición a la naturaleza. Lo que se niega es que la razón descubra justificante digno de tenerse en cuenta para trastornar el orden de los actos a su fin propio.

Esto no quiere decir, claro está, que sobre los fines inmediatos y naturales no exista otro fin más alto, al que deben ordenarse todas las cosas. En la vida sobrenatural, ese fin existe, y es de todo punto imprescindible para merecer. Pero la misma naturaleza nos faculta para poder seguirlo, ya que nos ha dotado de una libertad de elección, a fin de que o bien conservemos la ley mínima obligatoria en la que resplandezca el orden racional, o nos sometamos a una ley incluso superior, mediante la cual se favorece el cultivo de los valores espirituales sobre los valores naturales de procreación. Este será el caso de la virginidad y de otros estados de vida en que, por un bien más alto, se prescinde de ciertos actos que en sí mismos poseen razón de bondad.

Pero notemos que no cabe contentarse con actos esporádicos de templanza, que pueden darse sin la virtud-hábito correspondiente propiamente tal. Eso es cosecha de la misma naturaleza, que a veces pide abstención de muchas cosas, o incluso de un hábito adquirido, pero al margen de la prudencia. Toda pedagogía moral ha de auxiliarse en el cuartel de la *prudencia,* porque de lo contrario carecerá de solidez, de claridad y de empuje. Una templanza perfecta es, por parte de las concupiscencias del tacto, la aportación más valiosa que podemos ofrecer. Y debemos ofrecerla sin regateos, porque lo exige la integridad, como inculca repetidas veces el P. Gillet en su *Valeur éducative de la morale catholique,* y todos los tratadistas, respecto de la formación de la juventud.

IV. La templanza, virtud sobrenatural

Pero, prescindiendo de estos detalles, puede hacerse una última pregunta : *¿Existe una templanza sobrenatural, distinta de la templanza natural?*

La existencia de una templanza natural es manifiesta. Cuanto el Filósofo y el Angélico repiten acerca de la necesidad de un hábito regulador de los movimientos pasionales, en el sentido del tacto principalmente, prueba suficientemente su existencia. Pero nos queda sin resolver el problema de la virtud sobrenatural.

Santo Tomás no propone tratado especial acerca de la templanza sobrenatural ni tampoco acerca de las virtudes especiales que bajo la designación genérica de templanza van incluídas. Sin embargo, es evidente que existen. Cuanto en la *Suma* explica tiene sentido teológico, y se aplica lo mismo a la virtud natural que a la sobrenatural, si bien distinguiendo prudentemente ambos órdenes.

En la revelación divina se habla innumerables veces de esta virtud, tanto en sí misma como en sus partes y especies; y la tradición patrística, según podrá confirmarse por los mismos artículos del Angélico, da por supuesta su existencia. Claro que en la revelación se habla de una templanza distinta de la templanza virtud natural. Pero tampoco hace falta. Como sabemos que existe un principio sobrenatural de donde nacen las virtudes, con tal de poseerlo, poseeremos también lo que son propiedades suyas.

¿Cómo podremos negar la existencia de la virtud de *virginidad*, de *humildad*, de *castidad*, etc., como distintas de las naturales?

Lo que sucede es que ambas tienen por materia un *único objeto*: los placeres del tacto. Y cuanto se diga con verdad de la virtud natural se aplica análogamente a la virtud sobrenatural, pues sólo se diferencia por el *motivo formal*, por su *origen* y por su *fin*.

En la virtud natural de templanza tomamos como regla suprema la recta razón, que nos dicta las necesidades, conveniencias y fines naturales de las cosas. En la vida sobrenatural, sin despreciar esa regla, la iluminamos con luz superior y, en vez de ser razón natural, se hace razón iluminada por la fe. Y con esta orientación conseguimos que todos nuestros actos de moderación se dirijan a un fin superior, a un bien más alto, cumpliendo, en cuanto es posible, con su finalidad natural.

Igualmente, en la virtud natural nos contentamos con la medida que más conviene a la naturaleza, sin violentarla. En el sobrenatural hacemos que la misma naturaleza se sacrifique y sufra a fin de conseguir mayor perfección espiritual.

Por fin, la virtud natural se adquiere por el ejercicio, mientras que la sobrenatural es directamente infundida por Dios. Mas, como de esta cuestión se trató en la Primera Parte, al probar la existencia y naturaleza de las virtudes morales o cardinales, a ella remitimos al lector.

V. La templanza como virtud cardinal (a.7)

Tal es el tema que se propone Santo Tomás en el artículo 7. Su solución es manifiesta después de haber considerado los elementos constitutivos en los artículos anteriores. Es virtud cardinal, porque en su esencia existe un motivo especial para diferenciarla entre todas las virtudes, por una nota que es de suyo común a toda virtud, pero que en ésta adquiere relieve especialísimo. Esta nota característica de la templanza es precisamente la moderación que impone en los actos más rebeldes de la naturaleza caída.

VI. Excelencia y pedagogía de esta virtud (a.8)

La excelencia de una virtud puede considerarse desde dos puntos de vista. Por una parte podemos fijarnos en la grandeza absoluta de la misma, prescindiendo de toda comparación; en cuyo caso la virtud de la templanza posee sobrados méritos para figurar como virtud excelentísima, dado que su acción moderadora pone orden en la materia más movediza y difícil de la vida humana. Pero, si la consideramos en relación con todas las virtudes teologales y morales, la excelencia de la templanza pierde relieve, puesto que su materia es la más baja.

Es, no obstante, de excepcional importancia, aunque no sea excepcional su categoría dentro del conjunto armónico de virtudes. Por lo mismo que es la virtud moderadora de los movimientos más desordenados, hay que concederle una importancia decisiva en la vida moral e intelectual. Primero en la vida moral, que generalmente se hunde por falta de la virtud de la templanza; pero incluso intelectualmente, por el desarreglo que introduce en las facultades del alma aun en el plano cognoscitivo superior. De todo ello nos ha de hablar con relativa amplitud el Santo al es-

tudiar las numerosas partes en que se divide. Para su lugar queda, pues, la valoración de cada una.

Digamos una palabra siquiera sobre la pedagogía de la templanza.

En buena teología, sabemos que es imposible conseguir una vida plenamente ordenada y racional mientras no logremos informar el espíritu con la riqueza de todas las virtudes.

En su concepto de virtudes perfectas, todas necesitan ir muy unidas, ya que, sin el aglutinante de la *caridad* y la dirección de la *prudencia*, es imposible plenitud de la vida santa y humana; y no habiendo plenitud de virtudes, resulta a su vez ininteligible el reinado de la caridad y de la prudencia. Estas dos se cuidan de todas las demás, y todas las restantes concurren a sostener la vida de la caridad y prudencia, como en su lugar quedó explicado.

¿Qué parte es la que corresponde a la templanza en esta formación del hombre perfecto? Como integrante del edificio moral y que reclama para sí como objetivo específico retener las inclinaciones depravadas, negando su aprobación, la templanza parece adquirir un matiz evidentemente negativo: NO PERMITIR *más de lo que la naturaleza racional exige*. Esta actitud un tanto privativa es absolutamente indispensable para el buen gobierno de la *prudencia;* y su crecimiento, su perfeccionamiento, es un impulso gigantesco en la moral del hombre que ve convertirse en vida de su vida la propensión y estima del equilibrio respecto de las concupiscencias carnales. Pero, dado que su función propia es *frenar, negar* algo de lo que los instintos piden a gritos, aunque sea con moderación recta, su pedagogía y formación requiere la presencia de ciertos elementos positivos a base de los cuales pueda apalancar para sujetar los apetitos. Y como el papel de *freno* se desempeña sobre la naturaleza, en la misma naturaleza hay que encontrar también los resortes principales que sirvan de alimento y de estímulo a su mejoramiento como virtud. Estos resortes pueden ser *la recta estimación de la propia dignidad de hombre, ser racional, y la altísima consideración de nuestra vida sobrenatural.*

En el primer apartado intentamos aludir al hecho de que solamente cuando la inteligencia nos haya iluminado con claridad acerca del propio ser, de su excelencia, de su trascendencia sobre todo lo animal y material, y acerca de los obstáculos que nublan la vida superior, podrá empujarnos con valor al desprecio y desestima del apetito de placeres bajos; y aludimos también a la necesidad apremiante de que la inteligencia se proyecte sobre el apetito racional para conseguir que ame la propia dignidad y honor, que suspire por el brillo del alma. Juntando inteligencia y corazón en la búsqueda de altos ideales, será fácil que la conciencia se vaya robusteciendo en el bien y que pronto impere con autoridad despótica sobre las pasiones. Más bien que insistir en la falta de moderación y en sus gravísimas consecuencias, hay que fomentar la integridad de vida y elevación de pensamiento; lo otro no es meta, es obstáculo, y los obstáculos morales se vencen principalmente capacitando al sujeto para pisotearlos.

En el segundo miembro se recuerda la fuente inagotable de vida, de fuerza, de espíritu, que forma la vida de la gracia en el alma. La propia dignidad de hombre hace muchísimo, no cabe duda; pero la meditación de la dignidad sobrenatural de hijos de Dios confiere energías para acallar la voz del hijo del pecado. Fundados en su misma base, podremos, sin duda alguna, superar los obstáculos y lograr que efectivamente la virtud de la templanza ponga *orden y equilibrio en los movimientos pasionales del hombre respecto de los placeres del tacto.*

CUESTION 141

(In octo articulos divisa)

De temperantia

De la templanza

A continuación del tratado sobre la fortaleza corresponde estudiar la templanza, cuya exposición implicará tres partes: primera, sobre la templanza en sí misma considerada; segunda, sobre las partes que la integran, y tercera, sobre los preceptos que a ella se refieren.

A su vez, la primera parte se subdivide en otras dos: de la templanza como virtud y de los vicios opuestos.

Comencemos, pues, estudiando la virtud de la templanza en sí misma, repartida en ocho artículos:

Primero: si la templanza es virtud.

Segundo: si es una virtud especial.

Tercero: si tiene por objeto solamente los deseos y placeres.

Cuarto: si únicamente se refiere a los placeres del tacto.

Quinto: si a los placeres del gusto se refiere bajo la razón formal de gusto o más bien en cuanto que es una clase de tacto.

Sexto: cuál es la regla de la templanza.

Séptimo: si es virtud cardinal, es decir, principal.

Octavo: si es la primera de todas las virtudes.

---

[1] Cf. q.47.57.123 introd.

Consequenter considerandum est de temperantia [1]. Et primo quidem, de ipsa temperantia; secundo, de partibus eius (q.143); tertio, de praeceptis ipsius (q.170).

Circa temperantiam autem, primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo, de vitiis oppositis (q.142).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum temperantia sit virtus.

Secundo: utrum sit virtus specialis.

Tertio: utrum sit solum circa concupiscentias et delectaciones.

Quarto: utrum sit solum circa delectationes tactus.

Quinto: utrum sit circa delectationes gustus inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam.

Sexto: quae sit regula temperantiae.

Septimo: utrum sit virtus cardinalis seu principalis.

Octavo: utrum sit potissima virtutum.

ARTICULO 1

Utrum temperantia sit virtus [a]

Si la templanza es virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus.

1. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae: eo quod "in nobis, est naturalis aptitudo ad virtutem", ut dicitur in II "Ethic." [2] Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II "Ethic." [3] Ergo temperantia non est virtus.

2. Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est (1-2 q.65 a.1). Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Praeterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet (1-2 q.68 a.4). Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere: quia iam in superioribus [4] dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI "Musicae" [5]: "Ea est virtus quae temperantia nominatur".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.55 a.3), de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est "secundum rationem esse": ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [6] Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia: nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu "temperies", quam

Dificultades. Parece que la templanza no es virtud.

1. Ninguna virtud se opone a las inclinaciones propias de la naturaleza, ya que "en nosotros existe la propensión natural a la virtud", como declara el Filósofo, quien añade que la temperancia reprime ciertos movimientos hacia el placer que son naturales. Luego la templanza no es virtud.

2. Las virtudes van siempre unidas, como expusimos anteriormente. Pero nos encontramos con hombres que observan la virtud de la templanza sin cultivar otras virtudes, pues son avaros, tímidos, etc. Luego la templanza no es virtud.

3. A toda virtud corresponde algún don del Espíritu Santo. En la distribución anteriormente hecha no se establece correspondencia alguna de los dones con la templanza. Luego la templanza no es virtud.

Por otra parte, replica San Agustín que la "templanza es verdadera virtud".

Respuesta. Es un concepto ya conocido que la virtud imprime al hombre cierta inclinación al bien. Igualmente sabemos que el bien propio del hombre consiste en conformarse a las "exigencias de su razón", como explicó Dionisio. Por tanto, llamaremos virtud humana a la que nos imprima dicha inclinación al bien. Este requisito lo cumple perfectamente la templanza, ya

---

[a] *De virtut.* q.1 a.12.
[2] C.1 n.3 (BK 1103a25): S.TH., lect.1.
[3] C.3 n.1 (BK 1104b5); c.8 n.8 (BK 1109a14): S.TH., lect.3.10
[4] Qq.8.9.19.45.52.121.139.
[5] C.15: ML 32,1189.
[6] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.

que su mismo nombre designa cierta moderación establecida por la inteligencia. Luego la templanza es virtud.

Soluciones. Es verdad que la naturaleza imprime cierto movimiento hacia lo conveniente a cada uno. Por eso el hombre naturalmente apetece los placeres que le convienen. Pero, como el hombre es un ser racional por esencia, debemos defender que solamente los placeres racionales le son convenientes. Y de estos placeres no nos aparta la templanza, sino más bien de los placeres que se oponen a ese carácter racional. La templanza no contradice, pues, a las rectas inclinaciones de la naturaleza racional, sino a las inclinaciones de la naturaleza animal, no sujeta a la razón.

2. La templanza, si existe en el estado de virtud perfecta, exige la prudencia, virtud de que carecen todos los viciosos. Por consiguiente, quienes están desposeídos de las virtudes correspondientes porque son esclavos de los vicios opuestos, no poseen la virtud de la templanza. Realizan actos de templanza a impulsos de cierta disposición natural, según dijimos al explicar cómo en el hombre existen naturalmente virtudes imperfectas; o por fuerza de la costumbre adquirida, que, sin estar unida a la prudencia, no tiene la perfección propia de virtud.

3. A la templanza corresponde el don de temor, que pone freno a los placeres de la carne, como repite el Salmo: "Se estremece mi carne por temor a ti". Por razón de su objeto principal, que es Dios, cuya ofensa trata de evitar, corresponde a la virtud de la esperanza. Pero secundariamente puede también referirse a cualesquiera cosas de las que se huye para evitar así la ofensa de Dios; y como este temor lo necesitamos especialmente para huir de aquellos atractivos carnales que más nos alucinan, cosa que se logra por la virtud de la templanza, síguese que a la templanza corresponde el don de temor.

ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, inquantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia: sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

Ad secundum dicendum quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quae est virtus: sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est (1-2 q.63 a.1); vel per consuetudinem acquisita (ib. a.2), quae sine prudentia non habet perfectionem rationis, ut supra dictum est (1-2 q.58 a.4; 65 a.1).

Ad tertium dicendum quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris (1-2 q.68 a.4 ad 1), quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis: secundum illud Ps. 118,120: "Confige timore tuo carnes meas". Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat: et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est (q.19 a.9 ad 1). Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia. Et ideo temperantiae etiam respondet donum timoris.

ARTICULO 2

Utrum temperantia sit specialis virtus [a]

Si la templanza es virtud especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De moribus Eccl." [7], quod ad temperantia pertinet "Deo sese integrum incorruptumque servare". Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, in I "De offic." [8], quod "in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quaeritur". Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Praeterea, Tullius dicit, in I "De offic." (c.27): quod "decorum ab honesto nequit separari", et quod "iusta omnia decora sunt". Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est quod Philosophus, in II [9] et III [10] "Ethic.", ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum quod, secundum consuetudinem humanae locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quae sunt praecipua inter illa quae sub tali communitate continentur: sicut nomen "Urbis" accipitur antonomastice pro Roma. Sic igitur nomen temperantiae dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum communitatem suae significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis: quia nomen temperantiae significat quandam "temperiem",

Dificultades. Parece que la templanza no es una virtud especial.

1. Dice San Agustín que "a la templanza pertenece conservar al hombre íntegro e inmaculado en orden a Dios". Como esta propiedad se predica de todas las virtudes, concluímos que la templanza es una virtud general.

2. San Ambrosio abunda en el mismo sentido cuando afirma que por "la templanza se busca y espera la tranquilidad de espíritu". También esto conviene a todas las virtudes. Luego la templanza es una virtud general.

3. Enseña Tulio que "lo bello es inseparable de lo honesto y que todas las cosas justas son hermosas". Como la templanza considera precisamente la belleza moral, síguese que no es una virtud especial.

Por otra parte, Aristóteles la considera como virtud especial.

Respuesta. Es costumbre del lenguaje humano aplicar nombres comunes para designar los objetos más relevantes que en dicha denominación quedan comprendidos. Así, hablando de ciudades, la "ciudad" por antonomasia es Roma. También el nombre de templanza puede tomarse en doble sentido. En su aspecto genérico, la templanza no es virtud especial, sino universal, ya que dicho nombre no indica más que cierta "moderación" o equilibrio impuesto

---

[a] Supra q.137 a.1; infra a.4 ad 1; 1-2 q.61 a.3.4; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.3; *De virt.* q.1 a.12 ad 23.

[7] C.15: ML 32,1322.
[8] L.1 c.43: ML 16,93.
[9] C.7 n.3 (BK 1107b4): S.TH., lect.8.
[10] C.10 n.1 (BK 1117b23): S.TH., lect.19.

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA

por la inteligencia en las obras y en los movimientos de la pasión; y esto es común a toda virtud moral.—No obstante, si la comparamos con la fortaleza, ambas poseen una formalidad diversa aun considerándolas como virtud general. En efecto, la templanza nos retrae de aquellos objetos que acarician al apetito contra el recto orden de la razón, mientras que la fortaleza nos impulsa a soportar y a afrontar la lucha contra los objetos que tratan de privarnos del bien de la razón.

En su segundo aspecto, antonomásticamente, en cuanto que refrena el apetito de los placeres más atrayentes, es una virtud especial, puesto que posee también materia propia, tan propia como la fortaleza.

Soluciones. 1. El apetito del hombre se corrompe principalmente con los placeres, que le arrastran y le alejan de la regla de la razón y ley divina. Por tanto, así como el nombre de templanza puede considerarse en dos acepciones, a saber, en sentido general y en sentido especial de excelencia, así también la integridad, que San Agustín atribuye a la virtud de la templanza.

2. Las cosas que son objeto de esta virtud son más aptas que cualquier otra para producir turbación en el espíritu, porque forman parte de la misma naturaleza humana. Con razón, pues, la tranquilidad de alma se atribuye a ella en su sentido de excelencia, aunque sea cierto que de algún modo cabe aplicarla a todas las virtudes.

3. Concedido que toda virtud es bella. La templanza, sin embargo, tiene rasgos de especial belleza, por dos razones: primera, en virtud de la noción más universal de templanza, que es cierta moderada y proporcionada disposición de elementos, factor que integra la definición esencial de belleza, como dijo Dionisio.—Segunda, porque los movimientos re-

idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali.—Differt tamen ratione temperantia a fortitudine etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt: fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda propter quae homo refugit bonum rationis.

Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam: sicut et fortitudo.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinae. Et ideo, sicut ipsum temperantiae nomen dupliciter potest sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita et integritas, quam temperantiae Agustinus attribuit.

Ad secundum dicendum quod ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur (a.4.5). Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom."[11].—

[11] § 7: MC 3,704: S.Th., lect.5.

Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicetur (a.7 arg.1; a.8 ad 1; q.142 a.4): et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit.

Et ex eadem etiam ratione honestum maxime attribuitur temperantiae. Dicit enim Isidorus, in libro "Etymol." [12]: "Honestus dicitur quod nihil habet turpitudinis: nam honestas dicitur quasi honoris status": qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur (q.142 a.4).

gulados por la templanza son los más bajos del hombre, los que posee en virtud de su naturaleza animal, como explicaremos más tarde, que son los más aptos para manchar la dignidad humana. Como la templanza pone freno a esta corrupción del hombre, a ella corresponde también una razón particular de belleza.

Por la misma causa, a la templanza se atribuye también la honestidad. San Isidoro lo describió con estas palabras: "Llamamos honesto a lo que carece de toda torpeza, ya que honestidad designa cierto estado habitual de honor". Todo ello se realiza en forma excelente por la templanza, que reprime los vicios más degradantes, como expondremos muy pronto.

ARTICULO 3

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes [a]

Si la templanza tiene por objeto solamente los deseos y placeres

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

1. Dicit enim Tullius, in sua "Rhetorica" (l.2 c.54), quod "temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio". Sed impetus animi dicuntur omnes animae passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

2. Praeterea, "virtus est circa difficile et bonum". Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quae propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [13]

Dificultades. Parece que la templanza no tiene por objeto adecuado los deseos y placeres.

1. Lo negó Tulio con estas palabras: "Templanza es dominio firme y moderado, impuesto por la razón sobre la concupiscencia y demás ímpetus desordenados". Como ímpetu del espíritu son todas las pasiones, síguese que la templanza no se limita a moderar deseos y placeres.

2. "La virtud versa sobre objetos difíciles y buenos". Como el moderar los movimientos de temor, sobre todo en peligro de muerte, parece más difícil que gobernar los deseos y placeres, que, ante el peligro de muerte y ante el dolor, se desprecian, según demostró San Agustín, síguese que

---

[a] *Sent.* 3 d.33 q.2 a.2 q.ª2; *Ethic.* 2 lect.8; 3 lect.19.21.

[12] L.10 ad litt. H: ML 82,379.

[13] Q.36: ML 40,25.

la virtud de la templanza no se refiere principalmente a moderar deseos y placeres.

3. Templanza, en la descripción de San Ambrosio, es "el don de la medida"; y en la de Tulio, es "la virtud que calma las turbaciones del espíritu y modera todas las cosas". Y como dicha moderación y orden necesitamos ponerla no sólo en los deseos y placeres, sino incluso en los actos y en todas las cosas externas, síguese que la templanza no versa únicamente sobre los deseos y placeres.

Por otra parte, la autoridad de San Isidoro enseña que la templanza es una virtud "por la que se refrena la voluptuosidad y placer".

Respuesta. Es propio de toda virtud moral conservar el bien de la razón contra las pasiones que lo atacan. Este ataque de las pasiones se verifica de dos formas: en cuanto que el apetito sensitivo persigue los bienes corporales y sensibles y en cuanto que rehuye los males de ese mismo orden. En el primer aspecto, el apetito sensitivo se opone a la razón por falta de mesura. Los bienes sensibles y corporales, absolutamente considerados, no contradicen al orden de la inteligencia, sino que más bien se subordinan a ella, y ésta los utiliza como instrumentos en orden a la consecución del propio fin. Lo contradicen en cuanto que el apetito sensitivo tiende hacia ellos con un ímpetu anormal, que sale del ámbito racional. Esta es justamente la causa de que existan virtudes morales para regular dichos movimientos en orden a la consecución del bien.—En el segundo aspecto, el movimiento del apetito que rehuye el mal sensible se opone a la inteligencia no tanto en virtud de su inmoderación cuanto por su propio efecto. Es el caso de quien, huyendo de los males sen-

Ergo videtur quod virtus temperantiae non sit praecipue circa concupiscentias et delectationes.

3. Praeterea, ad temperantiam pertinet "moderationis gratia", ut Ambrosius dicit, in I "De offic." [14] **Et Tullius dicit, in I "De offic." (c.27), quod ad temperantiam pertinet "omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus". Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temporantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.**

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro "Etymol." [15] **quod temperantia est qua "libido concupiscentiaque refrenatur".**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.123 a.12; 136 a.1), ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animae est duplex, ut supra dictum est (1-2 q.23 a.2), cum de passionibus ageretur: unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quae important prosecutionem boni.—Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, praecipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum:

---

[14] C.43: ML 16,93.
[15] Cf. *Sent.* l.2 c.37: ML 83,638; *De differ.* l.2 diff.39: ML 83,95.

prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem praestare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem praestare, praecipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quae aggreditur terribilia sub spe alicuius boni: ita etiam temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quae contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia praesupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia praedictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.25 a.1.2), cum de passionibus ageretur, passiones quae pertinent ad fugam mali praesupponunt passiones quae pertinent ad prosecutionem boni, et passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis: contra quod indiget homo animi firmitate, quam praestat fortitudo. Et ideo temperantia proprie

sibles y corporales que acompañan a veces a los bienes racionales, se aleja también de estos últimos. De ahí la misión propia de las virtudes morales, que dan firmeza para mantener este bien racional.

Así, pues, como la virtud de la fortaleza versa principalmente sobre las pasiones que buscan la huída del mal sensible, es decir, sobre el temor, dando firmeza en el obrar, y sólo secundariamente modera la audacia, que, sostenida por la esperanza del bien, afronta los peligros más grandes, así también la templanza—que es moderadora de los movimientos inferiores—se fija preferentemente en las pasiones que tienden al bien sensible, a saber, los deseos y placeres, y sólo secundariamente se ocupa de la tristeza producida por la ausencia de tales bienes; pues, si la audacia presupone dificultades que superar, la tristeza procede de la carencia de los placeres que apetece.

Soluciones. 1. Ya dijimos en su lugar que las pasiones ordenadas a la fuga del mal suponen otras pasiones anteriores que buscan el bien, y que las pasiones del apetito irascible suponen las del concupiscible. Por este camino descubrimos que, si la templanza modera directamente las pasiones que buscan el bien, por lógica consecuencia debe moderar también todas las otras pasiones, pues la regulación de los movimientos que son anteriores redunda en los posteriores. Quien no tiene concupiscencia desordenada, es natural que espere con moderación y que no se entristezca desmesuradamente por la falta de placeres sensibles.

2. La concupiscencia implica un movimiento impulsivo del apetito hacia el bien deleitable, y hay que refrenarlo mediante la templanza. En cambio, el temor produce retraimiento del espíritu frente a algunos males, y para moderarlo necesita de la firmeza que confiere la virtud de la fortaleza. Por tanto, la templanza

versa propiamente acerca de los placeres, y la fortaleza acerca de los temores.

3. Los actos externos proceden de las pasiones internas del alma. Y su moderación debe regularse también por el régimen de las pasiones internas.

est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum quod exteriores actus procedunt ab interioribus animae passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

ARTICULO 4

Utrum temperantia solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus [a]

Si la templanza tiene por objeto exclusivo los placeres y deseos del sentido del tacto.

Dificultades. Parece que la templanza no debe reducirse a regular los deseos y placeres del sentido del tacto.

1. Comienza San Agustín enseñándonos que "la función propia de la templanza es reprimir y calmar los deseos que nos arrastran hacia objetos cuya consecución nos aparta de la ley de Dios y de los bienes que ella nos procura"; y poco después añadé: "Objeto de la templanza es despreciar todo deleite de los sentidos y la alabanza de los hombres". Pero no solamente los deseos de placeres táctiles, sino cualquier otra clase de deseos de placeres propios de los otros sentidos, que forman parte de los atractivos corporales, nos apartan de la ley de Dios; e igualmente debemos decir de los deseos de riqueza o de vanagloria, ateniéndonos a la doctrina de San Pablo, según la cual "la codicia de bienes es raíz de todos los males". Luego la templanza no debe reducirse a regular los deleites y placeres táctiles.

2. Es opinión de Aristóteles que la templanza tiene por objeto los honores, cuyo deleite no se percibe por el tacto, sino mediante la aprehensión espiritual, pues enseña que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De moribus Eccl." [16], quod "munus temperantiae est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius." Et post pauca subdit quod "officium temperantiae est contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem". Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiae delectationum aliorum sensuum, quae etiam pertinent ad illecebras corporales: et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanae gloriae, unde dicitur, I ad Tim. 6.10, quod "radix omnium malorum est cupiditas". Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic." [17], quod "ille qui est parvis dignus et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus". Sed ho-

---

[a] 1-2 q.60 a.5; *Ethic.* 3 lect.19.20.

[16] L.1 c.19: ML 32,326.

[17] C.3 n.4 (BK 1123b5): S.TH., lect.8.

nores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Praeterea, ea quae sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiae.

4. Praeterea, delectationes spirituales sunt maiores quam corporales: ut supra habitum est (1-2 q.31 a.5), cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis: sicut propter curiositatem scientiae. Unde et primo homini diabolus scientiam promisit, Gen. 3,5, dicens: "Eritis sicut dii, scientes bonum et malum." Ergo non solum est temperantia circa delectationes tactus.

5 Praeterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiae, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes: puta circa eas quae sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [18], quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes sicut fortitudo circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura ex-

"quien conserva su dignidad en las cosas pequeñas y con ella logra dignificar su propia vida, posee la virtud de la templanza, pero no es magnánimo". Luego el objeto de la templanza no son únicamente los placeres del tacto.

3. Es lógico que todas las cosas contenidas dentro de un género constituyan la materia propia de una virtud determinada. Y como todos los placeres de los sentidos parecen incluirse dentro de un género único, síguese que todos forman la materia propia de la virtud de la templanza.

4. Por el tratado de las pasiones conocemos que los placeres espirituales son mayores que los corporales. Y como existen casos en que el hombre, por satisfacer el apetito de deleites espirituales, se aparta de las leyes de Dios y del estado virtuoso, por ejemplo, para satisfacer la curiosidad de la ciencia, como sucedio en la tentación del primer hombre por el demonio, al decirle que "serían como dioses, conocedores del bien y del mal", síguese que la templanza no puede reducirse a los placeres del tacto.

5. Si los placeres del tacto fuesen materia propia de la templanza, todos los deleites de este género estarían incluidos bajo su poder. Mas como existen placeres táctiles, por ejemplo, el del juego, que no están regulados por la templanza, síguese que estos placeres no son su objeto propio.

Por otra parte, repite Aristóteles que la templanza tiene por objeto propio los deseos y placeres del sentido del tacto.

Respuesta. La misma relación dice la virtud de la templanza a los deseos y placeres que la fortaleza a los movimientos de temor y audacia. La fortaleza versa sobre dichos temores y audacias considerados en la intensidad mayor de los males que

[18] C.10 n.9 (BK 1118a30): S.TH., lect.20.

implican, es decir, respecto de los peligros de muerte; luego también la templanza debe fijarse en los máximos deleites. Y siendo así que el deleite brota de una operación connatural, es tanto más vehemente cuanto deriva de actos más naturales. Los actos más naturales de los animales son aquellas operaciones mediante las cuales se conserva la vida del individuo por la comida y bebida, y la vida de la especie por la unión del macho y de la hembra. Por eso la templanza tiene por objeto los placeres de la comida y bebida y los placeres venéreos, todos los cuales dependen del tacto. Luego la templanza tiene por materia propia los placeres del tacto.

Soluciones. 1. En el lugar referido parece que San Agustín considera la templanza no en su aspecto de virtud especial, sino como virtud general que modera racionalmente todos los movimientos en cualquier materia.—Podríamos también responder que quien es capaz de refrenar los placeres más intensos, con mucha mayor razón tiene energía para refrenar los que son más débiles. Y, siendo verdad que la materia principal de la templanza son los placeres propios del sentido del tacto, secundariamente modera los restantes movimientos de nuestro apetito.

2. Aristóteles en este caso aplica el nombre de templanza a la moderación en las cosas exteriores, es decir, al movimiento que tiende a conseguir solamente lo que está conmensurado a la naturaleza; no habla de la templanza como virtud que modera los afectos del alma.

3. El placer producido por los otros sentidos no es idéntico en el hombre y en los otros animales. En éstos, todo el deleite de los restantes sentidos se ordena al placer del tacto, cual sucede, por ejemplo, en el león, que se recrea viendo al ciervo y escuchando su voz, porque luego ha de ser su alimento. El hombre,

tinguitur, quae sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis.—Quamvis etiam dici possit quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus: secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi refert nomen temperantiae ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata: non autem prout refertur ad moderationem affectionum animae, quae pertinet ad virtutem temperantiae.

Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus: sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem de-

lectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae. Unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem ut circa eas autonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu. Et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cuius impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem.

Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Unde non sunt refrenandae, nisi per accidens: inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

Ad quintum dicendum quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturae conservationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

en cambio, puede experimentar también ese placer, pero no es único. Hay que añadir las sensaciones agradables que cada sentido percibe en su objeto. De suerte que a los placeres de los otros sentidos, en cuanto referidos al placer del tacto, se extiende la templanza sólo en forma derivada; y a los placeres experimentados por los diversos sentidos en sus respectivos objetos, por ejemplo, el placer de escuchar una composición armónica, como no pertenecen a la conservación de la naturaleza, no se extiende tampoco la templanza en su sentido más propio.

4. Los placeres espirituales son mayores que los corporales si los consideramos objetivamente; pero los sentidos los perciben en orden inverso. Y ésa es la causa de que afecten en grado menor al apetito sensitivo, cuyo ímpetu es moderado por la virtud moral.

O puede replicarse también que los placeres espirituales están por sí mismos de acuerdo con la razón, y no es preciso refrenarlos sino circunstancialmente, en cuanto que un placer impide la adquisición de otro más intenso y más necesario.

5. No todos los placeres táctiles se refieren a la conservación de la naturaleza. Por eso la templanza no comprende a todos ellos.

ARTICULO 5

Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia [a]

Si la templanza tiene por objeto los placeres propios del gusto

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

1. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui sunt

Dificultades. Parece que la templanza comprende también los placeres propios del sentido del gusto.

1. Más necesarios son a la vida del hombre los placeres del gusto en

[a] *Ethic.* 3 lect.20.

la comida y bebida que los placeres de cosas venéreas, objeto del sentido del tacto. Como acabamos de afirmar que la templanza versa sobre los placeres producidos por objetos necesarios para la vida del hombre, síguese que la templanza debe tratar más bien de los placeres propios del gusto que de los placeres táctiles.

2. La templanza se fija más en las pasiones que en sus objetos. Y como "el tacto parece más bien sentido del alimento", en cuanto a la substancia del mismo, mientras que "el sabor", objeto propio del gusto, es "placer de tomar los alimentos", síguese que la templanza se refiere más al sentido del gusto que al del tacto.

3. "Uno mismo es el objeto de la templanza y de la intemperancia, de la continencia e incontinencia, de la perseverancia y de la molicie", que busca delicadeza excesiva. Como de esa delicadeza forma parte el deleite producido por el sabor de las cosas, que pertenece al gusto, síguese que la templanza tiene por objeto el placer propio del gusto.

Por otra parte, dice Aristóteles que la templanza e intemperancia "parecen usar del sentido del gusto poco o nada".

Respuesta. La templanza tiene por objeto los placeres más importantes que están ligados a la conservación de la especie humana o del individuo, y pueden considerarse principal o secundariamente. Es objeto principal el uso de una cosa necesaria, por ejemplo, de la mujer, en orden a la conservación de la especie; o del alimento y bebida, para la conservación del individuo. Dicho uso lleva consigo un placer inseparable, esencial al acto. Es cosa secundaria toda añadidura a este uso esencial, que le hace ser más agradable; por ejemplo, la belleza de la mujer y sus adornos o el buen sabor y olor de los man-

magis necessarii ad vitam hominis quam delectationes venereorum, quae pertinent ad tactum. Sed secundum praedicta (a.4), temperantia est circa delectationes eorum quae sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

2. Praeterea, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed sicut dicitur in II "De anima"[19], "tactus videtur esse sensus alimenti", quantum ad ipsam substantiam alimenti; "sapor autem", qui est proprie obiectum gustus, "est sicut delectamentum alimentorum". Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

3. Praeterea, sicut dicitur in VII "Ethic."[20], "circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities", ad quam pertinent deliciae. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quae est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit (l.c. nt.18) quod temperantia et intemperantia "videntur gustu parum vel nihil uti".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.4), temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae: puta vel feminae, quae est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus

[19] C.3 n.3 (BK 414b7): S.TH., lect.5.
[20] C.1 n.1.4 (BK 1147b22; 1148a17); c.7 n.1 (BK 1150a9); S.TH., lect.4.7.

sit magis delectabilis: sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario: inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

jares. Lógicamente, pues, decimos que la templanza tiene como objeto principal el placer del tacto, que nace naturalmente del uso de una cosa necesaria; uso que consiste en actualizar el sentido del tacto. Y sólo secundariamente extendemos la virtud de la templanza a los placeres del gusto, olfato y vista, en cuanto que el placer de estos sentidos contribuye a aumentar el deleite del tacto. Y como el gusto está más cercano al tacto que los restantes sentidos, a él se extiende la prudencia más que a los otros.

Ad primum ergo dicendum quod etiam ipse usus ciborum, et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinet: unde Philosophus dicit, in II "De anima" (l.e. nt.19), quod "tactus est sensus alimenti, nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco". Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Soluciones. 1. El uso de los alimentos y el placer consiguiente pertenecen al tacto. Por eso repitió Aristóteles que "el tacto es sentido del alimento, pues nos alimentamos de manjares calientes y fríos, húmedos y secos". En cambio, al gusto corresponde la distinción de sabores que fomentan el placer de la comida, en cuanto que son signo del buen estado del manjar.

Ad secundum dicendum quod delectatio saporis est quasi superveniens: sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

2. El placer del sabor es algo como sobreañadido; en cambio, el placer del tacto sigue necesariamente a la comida y bebida.

Ad tertium dicendum quod deliciae principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti: sed secundario in exquisito sapore et praeparatione ciborum.

3. Las delicias o deleites radican principalmente en la substancia del alimento; sólo en forma secundaria en el sabor exquisito y preparación de los manjares.

ARTICULO 6

Utrum regula temperantiae sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae [a]

Si la regla de la templanza debe tomarse de las necesidades de la vida presente

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod regula temperantiae non sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae.

Dificultades. Parece que la regla de la templanza no debe conformarse a las necesidades de la vida presente.

[a] Infra q.142 a.1; 1-2 q.63 a.4; *Ethic.* 3 lect.21; *De malo* q.14 a.1 ad 1.

1. No está bien que un principio superior se regule por otro inferior. Y como la templanza, virtud del alma, es superior a las necesidades corporales, síguese que no debe tomar su regla de las necesidades de esta vida.

2. Quien traspasa la ley, peca. Si ponemos como regla de templanza las necesidades de la vida, que se contenta con muy poca cosa, cualquier placer innecesario para la vida sería pecado de intemperancia, cosa que no parece admisible.

3. Quien cumple la ley, no peca. Luego, si la necesidad corporal fuese regla de templanza, no pecaría quien buscara el placer como remedio de una enfermedad corporal. Como esto parece falso, síguese que la necesidad corporal no es regla de la templanza.

Por otra parte, San Agustín predica que "quien posee la templanza encuentra en los dos Testamentos la regla de vida para persistir en medio de la multitud de cosas mortales y pasajeras. Ninguna cosa ame, ninguna desee por sí misma; use de todas ellas conforme a las necesidades y deberes de la vida, pero con la moderación del usufructuario, no del amante que se ve arrastrado por ellas".

Respuesta. La bondad de la virtud moral está en seguir el orden de la razón, ya que "no existe más bien para el hombre que el racional". Y el orden principal de la inteligencia consiste en dirigir las cosas a un fin, dirección que es, a su vez, bien de la razón, pues el fin tiene razón de bien y es medida de todas las cosas que a él se refieren. Y, pues todas las cosas deleitables cuyo uso posee el hombre se ordenan, como a su fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida,

1. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animae, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiae non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Praeterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturae, quae valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam. Quod videtur esse inconveniens.

3. Praeterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccl." [21]: "Habet vir temperans in rebus huius vitae regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem, quantum sat est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu".

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet (q.123 a.12), bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis: nam "bonum hominis est secundum rationem esse", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [22] Praecipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis: nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitae huius necessitatem sicut ad

[21] L.1 c.21: ML 32,1328.
[22] § 32: MG 3,733; S.Th., lect.22.

finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur: ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitae requirit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est (in c), necessitas huius vitae habet rationem regulae inquantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis: sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo: sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit.

Ad secundum dicendum quod necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter: uno modo, secundum quod dicitur necessarium "id sine quo res nullo modo potest esse", sicut cibus est necessarius animali [23]; alio modo, secundum quod necessarium dicitur "id sine quo res non potest convenienter esse" [24]. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam: unde Philosophus dicit, in III "Ethic." [25], quod "temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem". Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis. Et his nullo modo temperatus utitur: hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta. Et his moderate utitur, pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit quod et tem-

siguese que la templanza recibe su regla para ponderar los placeres de la necesidad de esta vida. Tanto puede usar del placer, cuanto sea preciso para satisfacer la necesidad de esta vida.

Soluciones. 1. La necesidad de esta vida se constituye en regla de la templanza, en cuanto que reviste la razón formal de fin. Pero conviene recordar que a veces no coinciden el fin a que la obra intrínsecamente se dirige y el fin a que el agente la refiere, como se ve, por ejemplo, en ciertas construcciones; el fin propio de la construcción es la casa; y el fin en que piensa el constructor es el lucro que le podrá reportar. Así también, el fin propio y la regla de la templanza es la felicidad; pero la regla y fin de las cosas que utiliza es la necesidad vital, a la que se subordinan las cosas utilizadas.

2. Esta palabra "necesidad" vital puede tomarse en dos acepciones. Es necesario "aquello sin lo cual una cosa no puede existir"; por ejemplo, el alimento para el animal. Y es también necesario "aquello sin lo cual una cosa no puede subsistir convenientemente". La templanza toma en consideración las dos modalidades, y así dice Aristóteles que "el hombre temperado apetece los placeres que contribuyen a la salud y al bienestar". En cuanto a los otros placeres, es necesario distinguir: algunos son inconvenientes para la salud y bienestar, y de ellos no puede hacer uso el hombre temperado, pues sería cometer un pecado de intemperancia; otros, por el contrario, no se oponen a esos dos bienes, y de ellos hace uso el virtuoso según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquellos con quienes convive. Por eso añadió Aristóteles que el hombre temperado desea también "otros pla-

---

[23] Cf. ARISTOT., *Metaph.* 4 c.5 n.1 (BK 1015a20).
[24] Ib. l.M c.7 n.5 (BK 1072b12): S.TH., l.12 lect.7.
[25] C.11 n.8 (BK 1119a16): S.TH., lect.21.

ceres" no necesarios a la salud o bienestar, pero "tampoco contrarios a estos bienes".

3. La templanza considera la necesidad como conveniencia de la vida, según hemos dicho, tanto por parte del cuerpo como por parte de los bienes externos, cuales son riquezas y dignidades; y mucho más por parte de las exigencias de la honorabilidad. Es la causa de que Aristóteles afirmase que el hombre temperado usa de los placeres no sólo en cuanto que no se oponen a la salud y bienestar del cuerpo, sino también en cuanto que no se oponen a la honradez humana ni superan las posibilidades de la economía propia. Y San Agustín lo confirmó diciendo que la templanza no se fija sólo en "la necesidad de la vida, sino en los oficios ejercidos".

peratus appetit "alia delectabilia", quae scilicet non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, "non impedimenta his existentia".

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (ad 2), temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitae. Quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis: sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum; et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibidem (l.c. nt.25) subdit quod in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint "praeter bonum", idest contra honestatem; et quod non sint "supra substantiam", idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit in libro "De moribus Eccl." (l.c. nt.21), quod temperatus respicit non solum "necessitatem huius vitae", sed etiam "officiorum".

ARTICULO 7

Utrum temperantia sit virtus cardinalis [a]

Si la templanza es virtud cardinal

Dificultades. Parece que la templanza no es virtud cardinal.

1. El bien de la virtud moral depende de la razón. Como la materia propia de la templanza es la más alejada de la razón, a saber, los placeres en que convenimos con los brutos, síguese que la templanza no es virtud cardinal.

2. A mayor ímpetu, mayor dificultad en refrenarlo. La ira, que es moderada por la mansedumbre, parece más impetuosa que la concupiscencia, que es refrenada por la templanza, pues dice el Proverbio:

. Ad septimum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis.

1. Bonum enim virtutis moralis a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quae magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quae sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in III "Ethic." [26] Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Praeterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia: dici-

[a] 1-2 q.61 a.2,3; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.3-4; *De virtut.* q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1.
[26] C.10 n.8 (1118a23): S.Th., lect.19.

tur enim Prov. 27,4: 'Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?" Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

3. Praeterea, spes est principalior motus animae quam desiderium seu concupiscentia, ut supra habitum est (1-2 q.25 a.4). Sed humilitas refrenat praesumptionem inmoderatae spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quae refrenat concupiscentiam.

"Cruel es la ira, furiosa la cólera: pero ¿quién podrá parar ante el ímpetu de un espíritu turbado?" Luego la mansedumbre es virtud más importante que la templanza.

3. La esperanza-pasión es más importante que el deseo o placer. Como la humildad refrena la presunción de una esperanza desmedida, hay que concluir que esta virtud es más digna que la templanza moderadora de la concupiscencia.

Sed contra est quod Gregorius, in II "Moral."[27], ponit temperantiam inter virtutes principales.

Por otra parte, San Gregorio enumera la templanza entre las virtudes principales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra[28] dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quae principalius laudatur ex aliquo eorum quae communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quae in omni virtute requiritur, praecipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quae est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria praesenti vitae, ut ex dictis patet (a.4.5). Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

Respuesta. Llamamos virtud principal o cardinal a aquella en que se realiza de una manera especial alguno de los elementos comunes requeridos por la virtud. La moderación, elemento común a toda virtud, es más plausible cuando se refiere a los placeres del tacto regulados por la templanza. Y esto por dos razones. Primera, porque dichos placeres son más naturales al hombre, y, consiguientemente, su abstención y moderación es también más difícil. Segunda, porque los objetos sobre los cuales versa son más necesarios en la vida presente, como hemos visto. Luego la templanza es una virtud principal o cardinal.

Ad primum ergo dicendum quod tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quae sunt magis distantia potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiae.

Ad secundum dicendum quod impetus irae causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua laesione contristante: et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus con-

Soluciones. 1. Tanto mejor se manifiesta la energía del sujeto agente cuanto a mayor distancia llega su influjo. Por eso la potencia de nuestra razón se manifiesta especialmente en el hecho de alcanzar con su influjo los deseos y placeres más distantes, dando así carácter de principalidad a la templanza.

2. La cólera tiene causa accidental y transitoria, como es, por ejemplo, una injuria que nos llena de tristeza. Pero lo mismo que irrumpe con prontitud, se disipa fácilmente. En

[27] C.49: ML 75,592.
[28] Q.123 a.11; 1-2 q.61 a.3-4.

cambio, el ímpetu producido por el placer del tacto brota de una causa natural y es más duradera y más común. Luego el refrenarla pertenece a una virtud más principal.

3. El objeto de la esperanza es más noble que el de la concupiscencia. Por eso la esperanza es la pasión principal del apetito irascible. Pero el objeto de la concupiscencia y del placer táctil mueve con mayor vehemencia al apetito; es más natural. Tal es la razón de que la templanza, que modera dicho movimiento, sea virtud principal.

cupiscentiae delectabilium tactus procedit ex causa naturali: unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad tertium dicendum quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia: et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia, quae in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULO 8

Utrum temperantia sit maxima virtutum [a]

Si la templanza es la mayor entre todas las virtudes

Dificultades. Parece que la templanza es la mayor de las virtudes.

1. "La templanza, más que cualquier otra virtud, tiene el cuidado de lo honesto; contempla y busca lo que es honroso", dice San Ambrosio. Como la virtud es tanto más laudable cuanto más honrosa y más bella, síguese que la templanza es la mayor de las virtudes.

2. A mayor virtud, mayores obras. Pero es más difícil moderar los movimientos de concupiscencia y placer que rectificar las acciones exteriores, cosas realizadas, respectivamente, por la templanza y justicia. Luego la templanza es virtud más noble que la justicia.

3. Cuanto una cosa es más común, tanto parece más necesaria y mejor. Como la fortaleza versa sobre los peligros de muerte, que acaecen más rara vez que los deleites táctiles, que son diarios, síguese que el uso de la templanza es más común que el de la fortaleza. Luego es más noble la templanza.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum.

1. Dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [20], quod "in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quaeritur". Sed virtus laudabilis est inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Praeterea, maioris virtutis est operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus quam rectificare actiones exteriores: quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus quam iustitia.

3. Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae rarius occurrunt quam delectabilia tactus, quae quotidie occurrunt: et sic usus temperantiae est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

---

[a] Supra q.123 a.12; 1-2 q.66 a.4; *Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virtut.* q.5 a.3.

[20] C.13: ML. 16,93.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Rhet." [30], **quod "maximae virtutes sunt quae aliis maxime sunt utiles: et propter hoc, fortes et iustos maxime honoramus".**

Por otra parte, Aristóteles pregona que "las virtudes más grandes son aquellas que reportan utilidad al prójimo, motivo por el que honramos a los hombres fuertes y justos".

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I "Ethic." [31], **"bonum multitudinis divinius est quam bonum unius". Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia: quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quae pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia: quibus prudentia et virtutes theologicae sunt potiores.**

Respuesta. Es sentencia del Filósofo: "El bien de la multitud es más divino que el bien de un solo hombre". Luego, en la medida en que una virtud busque el bien de todos, tanto es mejor. Sin duda que la fortaleza y justicia cumplen esa condición mejor que la templanza, ya que el objeto de la justicia es medir las relaciones con los demás, y la fortaleza se manifiesta en los grandes peligros bélicos, soportados por el bien común, mientras que la templanza modera únicamente los deseos y placeres del hombre singular. Luego la justicia y fortaleza son virtudes más excelentes que la templanza, y, a su vez, la prudencia y virtudes teologales superan en dignidad a estas virtudes más nobles.

Ad primum ergo dicendum quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiae, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit: inquantum scilicet moderatur delectationes quae sunt nobis et brutis communes.

Soluciones. 1. Decimos que la templanza es virtud de honestidad y belleza entre todas las virtudes, no precisamente por el bien que aporte, sino por la miseria de que nos priva, regulando las acciones comunes al hombre y al animal.

Ad secundum dicendum quod, cum virtus sit "circa difficile et bonum", dignitas virtutis magis attenditur circa rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

2. La virtud versa siempre "sobre lo difícil y bueno", pero prevalece la razón de bondad. Por eso la justicia es más noble, aunque la templanza se consiga con mayor dificultad.

Ad tertium dicendum quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis quam illa quae consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit: in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior: licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

3. La razón común, referida a la multitud de hombres beneficiados, es más importante que la comunidad debida a la frecuencia con que una cosa ocurre. Por el primer aspecto supera la fortaleza a la templanza; por el segundo se invierten los órdenes. Luego, hablando en forma absoluta, es más noble la fortaleza, aunque bajo cierto aspecto reclame su primacía la templanza sobre la fortaleza y aun sobre la justicia.

---

[30] C.9 n.6 (Bk 1366b3).
[31] C.2 n.8 (Bk 1094b10); S.Th., lect 2.

INTRODUCCION A LA CUESTION 142

SOBRE LOS VICIOS OPUESTOS A LA TEMPLANZA

Conforme al plan establecido para tratar de cada una de las virtudes en particular, al análisis esencial de la templanza en sí misma opone el Aquinate los vicios que la contrarían. Son fundamentalmente dos, aunque en las cuestiones siguientes se ramificarán en forma paralela a las virtudes secundarias que van incluídas en el ámbito de la templanza. El primero no posee siquiera nombre propio, sino que se contenta con una designación ambigua. Es la *insensibilidad,* palabra inteligible únicamente por referencia al estado de *sensibilidad,* en que se percibe el gusto de los placeres en los sentidos [1]. El segundo posee nombre propio: nombre opuesto diametralmente a la templanza, a saber, vicio de *intemperancia,* término que utilizaremos en todo el tratado, debido a que la voz *destemplanza* posee en castellano un sentido muy diverso del que en esta cuestión recibe. Este es el vicio por excelencia opuesto a la virtud de la templanza.

Digamos una palabra sobre cada uno de estos vicios por defecto y exceso.

I. Templanza e insensibilidad (a.1)

La virtud de la templanza tiene como objetivo propio moderar el apetito de placeres sensibles y tangibles que se presentan como objeto primario y positivo a nuestras facultades; y secundariamente, moderar también las tristezas que se originan de la ausencia de esos mismos deleites. Para poder saborear los placeres que naturalmente se nos conceden, hace falta *sensibilidad,* perceptibilidad, disposición del apetito [2]. Cuando nos encontramos con el extremo vitando de quien desecha los placeres hasta el colmo de poner en peligro su vida por no tomar los alimentos necesarios, decimos que ese hombre está obrando contra la naturaleza y sus leyes. Y es verdad. El placer que naturalmente experimentamos en los actos necesarios para la vida, no es algo ilegítimo; es un regalo del mismo autor de la naturaleza, que mediante el placer nos estimula a realizar dichas operaciones naturales.

Y no sólo en el caso de los placeres pertenecientes a la comida y bebida, que responden a una exigencia imperiosa de nuestra propia existencia; en los mismos placeres venéreos, cuando la exigencia de la vida social y nuestro estado, libremente aceptado, nos lo imponga, puede darse cabida al vicio de insensibilidad, renunciando a los actos más naturales y espontáneos mediante los cuales debía propagarse la especie humana.

[1] Cf. *In Ethic.* 3 lect.21 n.630-631.

[2] Cf. *In Ethic.* 3 lect.21 n.677.

Quien se deja dominar por ese estado de renuncia a todos los placeres sin tener otro fin más alto que la renuncia en sí misma, va dejándose dominar por el vicio, no percibiendo lo agradable y atrayente de esos actos. Todo lo mira con desdén y sin afecto. Esto se denomina *insensibilidad,* fenómeno raro en la vida humana, ya que en la mayoría no falla la ley de la naturaleza, que busca los placeres propios con afán.

Pero no hay que confundir la *insensibilidad* con la renuncia voluntaria a ciertos actos naturales, con vistas a conseguir un bien y un fin más alto y más noble. El atleta que se priva de mil cosas y placeres secundarios, el santo que busca a Dios en la contemplación, y otros hombres semejantes, no son *insensibles;* poseen una sensibilidad exquisita, pero dirigida por un ideal más alto, y esto es sumamente laudable (a.1 ad 2).

II. Templanza e intemperancia (a.2.3.4)

El segundo vicio [3], verdaderamente corruptor de la templanza y de la vida humana, incluso especulativa, es la intemperancia. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, comienza haciendo sobre ella una pregunta extraña: ¿La intemperancia es un pecado pueril? Y la respuesta es tan ingeniosa como la misma pregunta. La intemperancia es un vicio tan caprichoso como los niños. Cuando creemos haberla satisfecho, la hemos dado fuerza para que pida más. Es un hidrópico, que cuanto más bebe, más sed siente.

Pero la moraleja es una lección importantísima para la vida moral. Cada hora que concedamos al placer es una hora de nutrición que luego se revolverá contra nosotros convertida en exigencia de mayor placer. Intemperancia es falta de moderación en los placeres correspondientes al sentido del tacto, y una falta de moderación llama a otra más grave.

Anotaremos también una valiosa afirmación que se encuentra en la solución segunda del segundo artículo. Enseña en él acertadísimamente Santo Tomás que en la excitación de la concupiscencia y pasiones que modera la prudencia influyen más los inventos de la curiosidad y perfidia humana que la misma inclinación natural. Esta se contenta con ver satisfechas sus necesidades; pero la curiosidad humana busca mucho más de lo necesario, encendiendo el vicio de la intemperancia.

De esa doctrina se desprende el cuidado máximo que debe poner el hombre en atender a sus inclinaciones naturales, sin permitir su corrupción por el vicio más execrable entre cuantos conocemos que manchen la vida humana. Así como anteriormente descubrimos en la virtud de la templanza motivos especiales para ponderar su claridad y belleza, debido a que impone orden en la materia más baja, así ahora tenemos que atribuir a la intemperancia la fealdad máxima, por dos razones: primera, porque nos hunde en el mar de placeres animales; segunda, porque nos priva de la luz de la razón, que no puede resplandecer en esas materias y que sufre las consecuencias de su desorden (a.4).

La claridad de los cuatro artículos del Santo hace innecesario otro comentario más amplio.

---

[3] Cf. *In Ethic.* 3 lect.21 n.631.

CUESTION 142

(In quatuor articulos divisa)

De vitiis oppositis temperantiae

De los vicios opuestos a la templanza

Estudiada la virtud de la templanza en sí misma, veamos los vicios opuestos.

Cuatro cuestiones:

Primera: si la insensibilidad es pecado.

Segunda: si la intemperancia es un vicio pueril.

Tercera: comparación de la intemperancia con la timidez.

Cuarta: si el vicio de intemperancia es el más deshonroso.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiae (cf. q.141 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum insensibilitas sit peccatum.

Secundo: utrum intemperantia sit vitium puerile.

Tertio: de comparatione intemperantiae ad timiditatem.

Quarto: utrum vitium intemperantiae sit maxime opprobriosum.

ARTICULO 1

Utrum insensibilitas sit vitium [a]

Si la insensibilidad es un vicio

Dificultades. Parece que la insensibilidad no es vicio.

1. Se llaman insensibles quienes están desprovistos del placer táctil: y ese modo de ser parece que no posee razón de alabanza y de virtud. El mismo profeta Daniel dice: "Por aquellos días yo, Daniel, estuve en duelo tres semanas. No comí manjar delicado, ni entró carne ni vino en mi boca, ni me ungí". Luego la insensibilidad no es pecado.

2. "El bien del hombre es el bien de la razón". Pero el privarse de todo placer táctil es un gran estímulo del bien de la razón, como se descubre en Daniel cuando afirma que "a los jóvenes alimentados con legumbres los colmó de sabiduría". Luego

Ad primum sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit vitium.

1. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum: dicitur enim Dan.10,2-3: "In diebus illis ego, Daniel, lugebam trium hebdomadarum tempus: panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum, sed neque unguento unctus sum". Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Praeterea, "bonum hominis est secundum rationem esse", secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [1]. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maxime promovet hominem in bono rationis: dicitur enim Dan. 1,17 quod pueris qui utebantur leguminibus "dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sa-

---

[a] *Ethic.* 2 lect.8; 3 lect.21.

[1] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.

pientia". Ergo insensibilitas, quae universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Praeterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem: dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [2], quod "abilcientes delectationem minus peccabimus". Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiae opponitur: ut patet per Philosophum, in II [3] et III [4] "Ethic." Ergo insensibilitas est vitium.

Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum dolectationem refugeret quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis.

Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem, aliqui abstinent a quibusdam delectationibus, cibis et potibus et venereis. Et etiam propter alicuius officii executionem: sicut atheletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes, ad recuperandam animae sanitatem,

la insensibilidad, que rechaza todo genero de placeres, no es viciosa.

3. No puede llamarse vicioso a lo que sirve de medio para alejarnos del pecado, como sucede con la insensibilidad, que, haciéndonos huir del placer, se convierte en sano remedio del pecado. Ya lo dijo Aristóteles: "Menos pecaremos si desechamos los placeres". Luego la insensibilidad no es vicio.

Por otra parte, la virtud no tiene más contrario que el vicio, y la insensibilidad se opone a la templanza, como enseña Aristóteles. Luego la insensibilidad es vicio.

Respuesta. Es vicioso todo lo que contraría al orden de la naturaleza. Es ella quien dispone las ocsas de tal forma que en las operaciones necesarias a la vida del hombre se sienta placer, y es lógico que el hombre disfrute de ese placer en la medida requerida por la salud humana, tanto para la conservación del individuo como de la especie. Si alguien llegara a despreciar dicho placer hasta el extremo de desechar la parte exigida para la conservación de la naturaleza, pecaría, violando el crden de la naturaleza; cosa que pertenecé al vicio de insensibilidad.

Hay casos, sin embargo, en que la abstención de estos placeres es laudable y hasta necesaria en orden á la consecución de un fin, al modo como, para salvaguardar la salud corporal, hay quienes se privan de esos placeres de comida, bebida y actos venéreos. Otras veces es necesaria también la abstención para desempeñar bien un oficio, al modo como los atletas y soldados deben privarse de muchos placeres para cumplir su misión. En el orden espiritual, los penitentes, a fin de recuperar la salud del alma, utilizan la abstinencia de

[2] C.9 n.6 (Bk 1109b11) : S.Th., lect.11.
[3] C.7 n.3 (Bk 1107b8) : S.Th., lect.8.
[4] C.11 n.7 (Bk 1119a5) : S.Th., lect.21.

estos goces como dieta provechosísima; y quienes se consagran a la contemplación de las cosas divinas necesitan elevarse de dichos deleites carnales. Estos casos no incurren en el vicio de insensibilidad, porque se ajustan perfectamente al orden de la razón.

Soluciones. 1. Daniel no se privaba de esos placeres porque los considerara malos en sí mismos, sino por un fin más alto, cual era disponerse adecuadamente a la contemplación absteniéndose de deleites corporales, como él mismo lo atestigua en el citado lugar.

2. Las potencias sensibles son indispensables para el ejercicio de la inteligencia, como anteriormente dejamos expuesto; y como esas potencias radican en órganos corporales, necesitamos sustentar el cuerpo a fin de que la razón realice sus actos respectivos. Y, dado que la sustentación del cuerpo se efectúa mediante operaciones deleitables, no es bueno para el hombre abstenerse de todas. Claro que no en todas las operaciones racionales necesita el hombre usar igualmente de los placeres corporales; y quienes eligieron como oficio propio dedicarse a la contemplación, a fin de transmitir el bien espiritual a los demás hombres, se privan de muchos deleites, de los cuales no pueden abstenerse sin pecado quienes deben realizarlos por exigencias de un oficio o estado.

3. Hay que huir del placer para evitar el pecado, pero con huída moderada, conforme a la necesidad del caso.

abstinentia delectabilium quasi quadam diaeta utuntur. Et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet: quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundum se malas: sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur (v.4 sqq.) de revelatione facta.

Ad secundum dicendum quod, quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quae indigent organo corporale, ut in Primo habitum est (q.84 a.7-8); necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectabilibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirtuali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinerent.

Ad tertium dicendum quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut non ultra quaeratur quam necessitas requirat.

ARTICULO 2

Utrum intemperantia sit puerile peccatum [a]

Si la intemperancia es pecado pueril

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intemperatia non sit puerile peccatum.

1. Quia super illud Mt. 18,3, "Nisi conversi fueritis sicut parvuli", etc., dicit Hieronymus [b] quod "parvulus non perseverat in iracundia, laesus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur": quod contrariatur intemperantiae. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Praeterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam: ut Philosophus dicit, in III "Ethic." [c] Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Praeterea, pueri sunt nutriendi et fovendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quae est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda: secundum illud Col. 3,5: "Mortificate membra vestra super terram, quae sunt concupiscentia", etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [d], quod "nomen intemperantiae ferimus ad puerilia peccata".

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo, qula convenit pueris. Et sic non intendit Philosophus (ibid.) dicere quod peccatum intemperantiae sit puerile.—Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiae puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae: quae assimilatur puero quantum ad tria.

Dificultades. Parece que la intemperancia no es pecado pueril.

1. Comentando el texto evangélico: "Si no os hacéis como niños", etcétera, escribe San Jerónimo que "es propio del niño no perseverar en la ira, no acordarse de la ofensa y no desear la mujer aunque la vea hermosa". Como el desearla sería acto de intemperancia, síguese que este vicio no es pecado de niños.

2. Los niños no tienen más concupiscencias que las naturales. Pero en relación con esas concupiscencias es raro pecar por intemperancia, como enseña Aristóteles. Luego la intemperancia no es pecado de niños.

3. A los niños hay que alimentarlos y ayudarlos. Pero la concupiscencia y el placer, sobre los cuales versa la templanza, deben ir extirpándose, conforme al precepto del Apóstol: "Mortificad vuestros miembros sobre la tierra, la concupiscencia"... Luego la intemperancia no es pecado de niños.

Por otra parte, Aristóteles atestigua que a "los defectos de los niños denominamos intemperancia".

Respuesta. Una cosa puede llamarse pueril, o porque conviene a los niños, y no es éste el sentido en que lo toma Aristóteles en la presente cuestión, o por cierta semejanza que guarda con ellos, sentido que priva en nuestro caso. La intemperancia es, en efecto, un exceso de concupiscencia, cualidad que recuerda al niño bajo tres aspectos.

---

[a] *Ethic.* 3 lect.22.

[b] L.3 : ML 26,133.

[c] C.11 n.3 (BK 1118b14) : S.TH., lect.20.

[d] C.12 n.5 (BK 1119a30) : S.TH., lect.22.

Primeramente, en cuanto al objeto que ambos apetecen. Tanto el niño como la concupiscencia tienden a algo torpe. La razón es sencilla. La belleza de las acciones humanas depende de su conformidad con el orden de la inteligencia, como enseñó Tulio: "Es bello cuanto dice bien de la excelencia del hombre en el aspecto en que difiere de los otros seres". En cambio, el niño y la concupiscencia "no escuchan la voz de la inteligencia", como repite el Filósofo.

En segundo lugar, tienen semejanza respecto de las consecuencias. Si al niño se le deja realizar sus caprichos, crecen sus deseos, como recuerda el Eclesiástico: "El caballo indómito se resiste y el hijo abandonado se hace inaguantable". Lo mismo sucede con la concupiscencia: al verse satisfecha exige más que antes. San Agustín lo confiesa: "Obedeciendo al placer, se forma la costumbre; y no resistiendo a la costumbre, nace la necesidad".

También guardan relación en cuanto al remedio. El niño se enmienda mediante la corrección. Ya lo dijo el Proverbio: "No prives al niño de la corrección. Hiérele con la vara para librar su alma del infierno". De forma semejante, resistiendo a la concupiscencia, se le reduce al debido orden, como expone San Agustín: "Si el alma se adhiere firmemente a las cosas espirituales, el ímpetu de la costumbre—de la pasión—se cuartea y, mediante sucesivas represiones, poco a poco se extingue. Seguirlo es darle más fuerza; frenarlo no es suprimirlo, pero sí disminuir su poder". Con razón termina el Filósofo diciendo que "así como al niño le conviene vivir sometido a la ley del pedagogo, también a la concupiscencia someterse al régimen de la razón".

Primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem: unde Tullius dicit, in I "De offic." (c.27), quod "pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt". Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter "concupiscentia non audit rationem", ut dicitur en VII "Ethic." [8]

Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate: unde dicitur Eccli. 30,8: 'Equus indomitus evadit durus: et filius remissus evadit praeceps". Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit: unde Augustinus dicit, in VIII "Confess." [9]**: "Dum servitur libidini, facta est consuetudo: et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas."**

Tertio, quantum ad remedium quod utrique praebetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur: unde dicitur Prov. 23,13-14: "Noli substrahere a puero disciplinam: tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis". Et similiter, dum concupiscentiae resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit in VI "Musicae" [10]**, quod, "mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa et manente, consuetudinis", scilicet carnalis concupiscentiae, "impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur: non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus". Et ideo Philosophus dicit, in III "Ethic."** [11]**, quod "quemadmodum puerum oportet secundum preceptum paedagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi".**

---

[8] C.6 n.1 (BK 1149b2): S.TH., lect.6.
[9] C.5: ML 32,753.
[10] C.11: ML 32,1181.
[11] C.12 n.8 (BK 1119b13); S.TH., lect.22.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiae puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est (in c.).

Ad secundum dicendum quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Uno modo, secundum suum genus. Et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales: sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae ordinantur ad conservationem naturae. — Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conservationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturae: in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit, in III "Ethic." (l.c. nt.6). Alia vero, circa quae plurimum peccatur, sunt quaedam concupiscentiae incitamenta, quae hominum curiositas adinvenit: sicut cibi curiose praeparati, et mulieres ornatae. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod id quod ad naturam pertinet in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. La objeción se funda en el primer aspecto de la palabra "pueril". No es en este sentido como calificamos a la intemperancia de pecado pueril, sino por comparación.

2. La concupiscencia puede llamarse natural por dos capítulos. Primero, atendiendo a su género, y en este sentido la templanza e intemperancia tienen por objeto concupiscencias naturales, pues versan sobre el apetito de comidas y de placeres venéreos, que se ordenan a la conservación de la naturaleza. En segundo término, cabe hablar de concupiscencia en sentido específico, es decir, por relación a la calidad de lo que la naturaleza exige para su conservación. En cuanto a concupiscencias, el pecado es más raro, pues la naturaleza no exige sino lo necesario para atender a sus necesidades, y en ese apetito sólo cabe pecado por exceso en la cantidad, único pecado posible en un apetito natural. Por el contrario, las causas más frecuentes de pecado son ciertos excitantes de la concupiscencia descubiertos por la humana curiosidad; por ejemplo, una preparación exquisita de los manjares y el adorno de las mujeres. Y aunque los niños no sean muy exigentes en este aspecto, suele llamarse a la intemperancia pecado pueril por los motivos ya indicados.

3. Lo que pertenece a la naturaleza debe cuidarse y aumentar en los niños. Pero lo que es defecto de razón no debe fomentarse, sino corregirse, según se ha dicho.

ARTICULO 3

Utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia [a]

Si la timidez es mayor pecado que la intemperancia

Dificultades. Parece que la timidez es pecado más grave que la intemperancia.

1. Vituperamos el vicio porque se opone a la virtud. Como la timidez se opone a la fortaleza, que es virtud más noble de la templanza, cuyo vicio opuesto es la intemperancia, síguese que la timidez es vicio más grave que la intemperancia.

2. Cuanto el hombre desfallece ante un mal más difícil de superar, tanto menos debe ser vituperado. "Si alguien es vencido por el atractivo de un placer fuerte o extraordinario o por tristezas parecidas, no hay que maravillarse; es digno de perdón". Como vencer los placeres parece más duro que superar las restantes pasiones, suele decirse que "es más difícil luchar contra la voluptuosidad que contra la ira", que parece ser más fuerte que el temor. Luego la intemperancia, que es victoria del placer, es pecado menor que la timidez, que es la victoria del temor.

3. Todo pecado es voluntario, y la timidez es más voluntaria que la intemperancia, pues nadie desea ser intemperado, mientras que algunos quieren huir de los peligros de muerte, acto que pertenece a la timidez. Luego la timidez es pecado más grave que la intemperancia.

Por otra parte, el Filósofo declara que "la intemperancia parece más voluntaria que la timidez". Luego es mayor pecado.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timiditas sit malus vitium quam intemperantia.

1. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quae est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia: ut ex supra dictis patet (q.123 a.12; 141 a.8). Ergo timiditas est malus vitium quam intemperantia.

2. Praeterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur: unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [12], quod "si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile". Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones: unde in II "Ethic." [13] dicitur quod "difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram", quae videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quae vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quae vincitur a timore.

3. Praeterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia: nullus enim concupiscit intemperatus esse: aliqui autem concupiscunt fugere mortis pericula, quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est gravius peccatum quam intemperantia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [14] quod "intemperantia assimilatur magis voluntario quam timiditas". Ergo plus habet de ratione peccati.

---

[a] *Ethic.* 3 lect.22.

[12] C.7 n.6 (BK 1150b6) : S.TH., lect.7.
[13] C.3 n.10 (BK 1105a7) : S.TH., lect.3.
[14] C.12 n.1 (BK 1119a21) : S.TH., lect.22.

Respondeo dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter: uno modo, ex parte materiae vel obiecti; alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiae. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda inducit maxima necessitas conservandae vitae. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitae conservationem: quia, ut dictum est (a.2 ad 2), intemperantia magis est circa quasdam "appositas" delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiae moventis.

Similiter etiam et ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat magis est compos suae mentis, tanto gravius peccat: unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiae graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis. Quod non facit delectatio, quae movet ad intemperantiam.

Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem habet plus de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quae per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente: unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III "Ethic." [15]. Ea autem quae per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria.—Alio modo, quia ea quae sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali: nullus enim vellet intemperatus esse: allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus,

Respuesta. Un vicio puede compararse con otro bajo un doble aspecto: por parte de la materia u objeto y por parte del mismo hombre que peca. En las dos dimensiones es más grave el pecado de intemperancia que el de timidez. Considerémoslo por parte de la materia: la timidez rehuye los peligros de muerte siguiendo un instinto natural de conservar la vida; en cambio, la intemperancia se ocupa de los placeres cuyo apetito no es tan necesario a la conservación de la vida, pues la verdad es que la intemperancia busca más bien los deleites o concupiscencias "adventicios" que los placeres naturales. Y cuanto el estímulo que mueve a pecar es más necesario, tanto el pecado disminuye. Luego el pecado de intemperancia es mayor que el de timidez, por razón de su objeto o materia.

Por parte del pecador sucede lo mismo por tres razones. Primera, porque cuanto el pecador es más dueño de su mente en el momento de pecar, tanto es más grave su falta, hasta el extremo de que desaparece todo pecado en los hombres amentes. Y son precisamente los temores y tristezas agudas los que entenebrecen la inteligencia, sobre todo en peligro de muerte, no el placer que lleva a la intemperancia.

Segunda, porque a mayor voluntariedad responde mayor pecado, y la intemperancia es más voluntaria que la timidez. Demos dos razones. Primeramente, porque los actos realizados por temor proceden de un agente externo que impele a obrar, no siendo totalmente voluntarios sino a medias nada más; en cambio, los actos realizados por placer son plenamente voluntarios.—En segundo término, porque los actos de intemperancia son más voluntarios en particular, aunque menos en universal. Nadie, en efecto, quisiera ser intemperado. Lo que sucede es que el atractivo particular de algunos pla-

[15] C.1 n.6 (BK 1110a11): S.TH., lect.1.

ceres le arrastra y hace caer en el pecado. De ahí procede que el remedio más eficaz para vencer la intemperancia es no detenerse demasiado en la consideración de los singulares. En la timidez sucede lo contrario. El hecho concreto que nos urge es menos voluntario, por ejemplo, arrojar la espada y actos semejantes, mientras que el universal es más voluntario, por ejemplo, salvarse huyendo. Y como, hablando en absoluto, hay más voluntariedad en los casos individuales, objeto de los actos, síguese que la intemperancia, más voluntaria que la timidez, es mayor vicio.

Tercera, porque es más fácil poner remedio a la intemperancia que a la timidez. Los placeres de la comida y actos venéreos, que modera la templanza, se prolongan durante toda la vida, y, sin peligro de muerte, puede el hombre ejercitarse a fin de conseguir regularlos. En cambio, los peligros de muerte se nos presentan más rara vez, y con mayor peligrosidad se ejercita el hombre en rehuirlos.

Conclusión: la intemperancia es más grave que la timidez.

Soluciones. 1. La excelencia de la fortaleza sobre la templanza puede verse bajo un doble aspecto. Primero, por orden al fin, que tiene razón de bien. La fortaleza dice más relación al bien común que la templanza; y bajo este aspecto incluso la timidez tiene cierta excelencia sobre la intemperancia, pues a causa de ella desisten los hombres en la defensa del bien común.—Segundo, por la dificultad: es más difícil sobrellevar los peligros de muerte que abstenerse de ciertos placeres; y en este sentido no es necesario que la timidez sea superior a la intemperancia, pues, así como es mayor la virtud que resiste ataques más fuertes, así es menor el vicio de ceder ante una lucha más cruel y es mayor el rendirse en un ataque débil.

quae intemperantum faciunt hominem. Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quae pertinent ad timiditatem est e converso. Nam singula quae imminent sunt minus voluntaria, ut abiicere clipeum et alia huiusmodi: sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas est maius vitium.

Tertio quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem: eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et siue periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus; sed pericula mortis et rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam.

Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni: quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam: inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. — Alio modo, ex parte difficultatis: inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas praecellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et maioris vitii a debiliori superari.

Ad secundum dicendum quod amor conservationis vitae, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quaecumque delectationes ciborum vel venereorum, quae ad conservationem vitae ordinatur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quae est in cibis et venereis. Cui tamen difficilius est resistere quam irae, tristitiae et timori quorundam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

2. El amor a la conservación de la vida, en cuya virtud se rehuyen los peligros de muerte, es mucho más connatural que cualquier otro género de placeres venéreos o de comida. Por eso es más difícil vencer el temor de dichos peligros mortales que el deseo de placer venéreo o de manjares. Sin embargo, es más difícil resistir a este placer que a los movimientos de ira, tristeza o de temor de cualquier otro mal.

3. En la timidez se considera el acto como más voluntario en universal, pero menos voluntario en particular. Luego en ella existe una voluntariedad mayor relativamente nada más, no en forma absoluta.

ARTICULO 4

Utrum peccatum intemperantiae sit maxime exprobrabile [a]

Si el pecado de intemperancia es el más deshonroso

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiae non sit maxime exprobrabile.

1. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quaedam peccata sunt graviora quam intemperantia: sicut homicidium, blasphemia et alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiae non est maxime exprobrabile.

2. Praeterea, peccata quae sunt magis communia videntur esse minus exprobrabilia: eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiae sunt maxime communia: quia sunt circa ea quae communiter in usum humanae vitae veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiae non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VII "Ethic." [10], quod

Dificultades. Parece que el pecado de intemperancia no es el más execrable.

1. A la virtud se debe honor; al pecado, detestación. Como hay pecados más graves que el de intemperancia, por ejemplo, homicidio, blesfemia, etc., síguese que la intemperancia no es el pecado más detestable.

2. Cuanto más común es un pecado, parece que va perdiendo ese carácter detestable, ya que los hombres se avergüenzan menos de él. Pero los pecados de intemperancia son comunísimos, pues tienen por materia actos propios de la naturaleza, en los cuales muchísimos pecan. Luego los pecados de intemperancia no parecen ser los más execrables.

3. Enseña Aristóteles que "la templanza e intemperancia versan

[a] *Ethic.* 3 lect.20.

[10] C.6 n.6 (Bk 1148b27) : S.Th., lect.6.

sobre los deseos y placeres humanos". Como existen deseos y placeres más torpes que esos placeres humanos, es decir, los placeres "bestiales" y "morbosos", síguese que la intemperancia no es el pecado más execrable.

Por otra parte, el mismo Filósofo declara que la intemperancia se llama "con justicia vicio execrable" entre todos los vicios.

Respuesta. La degradación parece oponerse al honor y a la gloria que se deben, respectivamente, a la excelencia y distinción de las personas, y la intemperancia se halla en el fondo del deshonor por dos motivos. Primero, porque repugna a la excelencia del hombre, como se ve al considerar que se trata de algo común con los animales, como repite el Salmo: "El hombre, puesto en suma dignidad, no lo entiende; es semejante a los animales, perecedero".—Segundo, porque contradice a su distinción y hermosura. En los placeres de intemperancia no se descubre la luz de la inteligencia, de la cual procede toda claridad y hermosura virtuosa. Con razón, pues, estos placeres se dicen los más serviles.

Soluciones. 1. Como replica San Gregorio, los vicios carnales de intemperancia son de menor gravedad, pero de mayor infamia. La magnitud de la culpa depende del desorden respecto del fin; en cambio, la infamia se fija en la torpeza que resalta especialmente en la indecencia del pecador.

"temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas". Sunt autem quaedam concupiscentiae et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quae dicuntur "bestiales et aegritudinales", ut in eodem libro [17] Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic", [18], quod intemperantia inter alia vitia "videtur iuste exprobrabilis esso".

Respondeo dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est (q.102 a.2; 103 a.1): gloria autem claritatem importat (q.103 a.1 ad 3; 132 a.1). Est igitur intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis: est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. [19] Unde et in Ps. 48,21 dicitur: "Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis."—Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini: inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit [20], vitia carnalia, quae sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpae, sunt tamen maioris infamiae. Nam magnitudo culpae respicit deordinationem a fine: infamia autem respicit turpitudinem, quae maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

---

[17] C.5 n.2 (BK 1148b19): S.TH., lect.5.
[18] C.10 n.10 (BK 1118b2): S.TH., lect.20.
[19] Q.141 a.2 ad 3; a.7 arg.1; a.8 ad 1.
[20] *Moral.* l.33 c.12: ML 76,688.

Ad secundum dicendum quod consuetudo pecandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum: non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur intemperantia maxime esse exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quae scilicet attenduntur secundum pasiones humanae naturae aliqualiter conformes. Sed illa vitia quae excedunt modum humanae naturae, sunt magis exprobrabilia. Et tamen illa etiam videntur reduci ad genus intemperantiae secundum quendam excessum: sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

2. La costumbre de pecar disminuye la vileza e infamia del pecado ante la opinión de los hombres, pero la naturaleza de las cosas sigue igual.

3. Decimos que la intemperancia es el vicio más execrable dentro del margen señalado a los actos humanos, es decir, dentro del círculo de las pasiones que de algún modo se configuran con la naturaleza. Ya sabemos que los vicios que traspasan dicho orden son más execrables. Podrían, no obstante, reducirse a la misma categoría de intemperancia por exceso, tanto al deleitarse en comer carne humana como al deleitarse en el coito bestial y con hombres, etc.

INTRODUCCION A LA CUESTION 143

SOBRE LAS PARTES DE LA TEMPLANZA EN GENERAL

Esta cuestión, que se resuelve en un solo artículo, posee un valor especial en orden a la perfecta comprensión de los problemas que plantea el tratado integral de la templanza. Podríamos decir que constituye un avance, bastante matizado, de todos los problemas que de lejos o de cerca afectan a esta virtud. En él ha puesto Santo Tomás todo el interés, porque la claridad del problema y su trascendencia en la sistematización de las virtudes anejas a la templanza así lo postulan.

Tres nombres se destacan junto al Filósofo en esta exposición : Cicerón, Andrónico y Macrobio. Son figuras suficientemente conocidas en el tratado de las virtudes, máxime en cuanto se refiera a su relación, distinción y caracterización. Recuérdese, por ejemplo, el tratado sobre las virtudes en general, que nos dispensa de numerosas consideraciones históricas y especulativas [1].

En el *Libro de las Sentencias* aparecen también esos personajes, pero no tan identificados. En efecto, Cicerón abre la marcha en el artículo 2 de la cuestión 3 de la distinción 23 del libro 3 ; prosigue hablando un autor anónimo que señala como partes de la templanza la *sobriedad y castidad;* continúa *cierto filósofo griego,* identificado en la *Suma* con Andrónico, y se pasa en silencio el nombre de Macrobio.

Ateniéndonos a los tres nombres más influyentes en la *Suma,* sigamos el proceso ingenioso del Santo para armonizar, sin faltar a la verdad, las dieciocho virtudes que resultan ser familiares de la templanza ; pero advirtiendo que no todo lo dirán ellos, sino que una parte muy importante corresponderá al Filósofo y al Aquinate, quien definitivamente dará forma a esa masa indiferente de virtudes y hábitos.

Cicerón, en su obra sobre la *Invención de la retórica* (l.2 c.54), ha sabido distinguir tres partes en la templanza, que son las tres virtudes llamadas *continencia, clemencia y modestia.* A Santo Tomás le agradó esta división tripartita y la admitió como válida. En efecto, la *continencia,* como expondrá ampliamente en la cuestión 155, conviene con la templanza en cuanto que impone cierta moderación en nuestros actos, no permitiendo que las pasiones vehementes se apoderen de la voluntad arrastrándola al pecado ; pero es algo imperfecto y no posee razón de totalidad que la identifique con la principal.

La *clemencia* coincide también con la templanza en cuanto que modera, suaviza, aligera la pena que justamente podríamos hacer que recayera sobre el ofensor en merecida venganza. No se refiere directamente a las pasiones que despiertan deseo de placeres sensuales ; pero la norma de moderación señalada antonomásticamente por la templanza parece proyectarse sobre la crueldad.

---

[1] Cf. *Suma Teológica,* t.4 ed. BAC.

Por fin, la *modestia,* que va indicando los justos límites en toda nuestra conducta exterior, trata de recoger bajo su dominio las manifestaciones del espíritu agitado por el apetito de placer.

Pero esa enumeración ciceroniana, al enmarcarse en el conjunto armónico tomista, va a resultar casi ridícula.

La enumeración de Macrobio es más completa : *modestia, vergüenza, abstinencia, castidad, honestidad, moderación, parquedad, sobriedad y pudor.* Nueve partes distintas dentro de la virtud de la templanza. Nominalmente sólo una de ellas encontramos en Cicerón, *modestia.* ¿Qué pensar de las otras ocho partes? Mediante una recta inteligencia de la realidad que representan, nos dirá el Santo que efectivamente existen esas partes en la templanza, aunque no con igual derecho y en idéntico grado, como veremos inmediatamente : 1) la *modestia* ocupa el mismo puesto que le otorgó Cicerón ; 2) la *vergüenza,* condición indispensable en toda virtud, indica el horror que nos produce la fealdad de una acción mala sorprendida por los hombres ; 3) la *abstinencia* es moderación en la comida ; 4) la *castidad,* moderación en los placeres venéreos ; 5) la *honestidad,* estima del decoro, del honor, de la belleza con que está revestido todo acto bueno ; 6) la *moderación,* conformidad con la posición en que nos hallamos ; 7) la *parquedad,* equilibrio en no hacer gastos inútiles y excesivos ; 8) la *sobriedad,* discreción en la bebida ; 9) y el *pudor,* delicadeza en besos y abrazos, etc., etc., que son índice de la pasión y apetito interior.

En este sentido, no sólo no hay inconveniente, sino que es más bien necesario admitir la legitimidad de la división de la templanza en nueve partes. Claro que algunas de ellas, como la *vergüenza y honestidad,* fácilmente se comprueba que no pueden llamarse estrictamente virtudes, aunque existan en toda virtud. Por otra parte, la *abstinencia, sobriedad, castidad* y *pudor* no podrán formar tampoco un conjunto totalmente homogéneo con la *modestia, moderación y parquedad.* La *vergüenza* y la *honestidad* son cualidades extrínsecas a la virtud. Son su brillo y defensa. Y la *modestia, moderación y parquedad* imitan a la virtud principal en forma más imperfecta que las otras.

En tercer lugar viene la clasificación de Andrónico, que consta de siete elementos : *austeridad, continencia, humildad, simplicidad, ornato, buena ordenación y suficiencia.* Una de ellas se encontraba ya en la enumeración de Cicerón : la *continencia;* las otras seis son nuevas, al menos en cuanto a la letra. Santo Tomás vuelve a admitirlas todas ; 1) la *austeridad* modera nuestros coloquios y actos similares ; 2) la *humildad* nos impide hacer gastos excesivos y superfluos ; 3) el *ornato* es ciencia del decoro en los movimientos y presentación ; 5) el *buen orden* manda hacer las cosas a su debido tiempo y modo ; 6) la *suficiencia* proporciona los medios necesarios para obrar bien ; y todas ellas son elementos requeridos en la perfección humana, y más aún en la perfección cristiana. La realidad implicada por esas virtudes es innegable y debe ser tenida muy en cuenta. Pero ¿en qué grado?

Santo Tomás no puede contentarse con aprobar la referida serie de clasificaciones. Su obra ha de consistir, como tantas otras veces, en reducir a unidad cada uno de esos elementos dentro del conjuuto multiforme de las virtudes.

Para conseguirlo sentará como base la triple distinción de partes que cabe enumerar en las virtudes, doctrina que en la exposición del *Libro de las Sentencias* no aparece tan clara, pero que en la *Suma* adquiere ya un grado de máxima evidencia. Las dieciocho virtudes propuestas como

familiares de la templanza se reducen a la principal como partes *integrales, subjetivas* o *potenciales.*

Llamamos *partes integrales* a las *condiciones requeridas necesariamente en toda virtud,* pero que no constituyen su esencia.

Partes *subjetivas,* por el contrario, son las *especies* en que puede dividirse una virtud. En ellas se encuentra realizada su esencia formal referida a los actos y materias fundamentales.

Y, por fin, *partes potenciales* son las que recogen la materia secundaria, la menos importante, observando en su modo de obrar una conducta similar a la que observa la virtud principal respecto de la materia también principal.

En grado de perfección tenemos primeramente las partes subjetivas, o especies existentes dentro de un género de hábito virtuoso; las partes potenciales que moderan los actos secundarios; y las partes integrales, en calidad de condición indispensable.

Esta doctrina, aplicada a la variedad de partes designadas a la templanza, arroja el siguiente resultado en la síntesis tomista:

a) *Partes integrales de la templanza.*—De las dieciocho partes enumeradas, hay dos que únicamente pueden admitirse como condiciones requeridas para toda virtud, sin que lleguen a alcanzar el grado propio de tal. Son la *vergüenza* y la *honestidad,* de las que tratará en las cuestiones 144 y 145. La *vergüenza* nos hace huir de la torpeza que implica el acto de intemperancia, y la *honestidad* nos inclina a amar la belleza intrínseca de los actos virtuosos. Como parece indiscutible que a la templanza le pertenece por especial motivo cierta *torpeza* y cierta belleza, estas dos condiciones pueden contarse como partes integrantes de la misma.

b) *Partes subjetivas.*—Entre las dieciséis restantes existen cuatro con carácter de partes subjetivas de la templanza. En todas ellas se realiza la noción esencial de moderación del apetito, excitado por el sentido del tacto, sea en actos que se refieren a la conservación del individuo o a la conservación de la especie. En cuanto a la conservación de la propia vida del individuo, apetitos de comida y bebida, están moderados, respectivamente, por las virtudes de la *abstinencia* y de la *sobriedad;* y en cuanto a la conservación de la especie por la generación, tenemos la virtud de la *castidad,* que modera el *coito* animal, y el *pudor,* que pone orden en los actos secundarios, como besos y abrazos, etc., etc.

Parece innegable que estos cuatro actos: *abstinencia, sobriedad, castidad y pudor,* poseen materia suficiente para postular la existencia de una virtud. Podría quizá preguntarse si el más y menos que diferencia la castidad y el pudor originan dos virtudes distintas, y si la comida y bebida, ordenadas al mismo fin y sólo diferenciadas por la condición material del alimento, motivan la existencia de dos virtudes distintas. Esto lo expondrá más ampliamente en las cuestiones dedicadas a cada una de las partes. A ellas también nos remitimos, contentándonos de momento con su clasificación. En esta cuestión es digno de verse el *Comentario* de Cayetano.

c) *Partes potenciales de la templanza.*—Las doce partes reseñadas por los filósofos, y que todavía no hemos puesto en orden, se reducen exclusivamente a la categoría de partes potenciales. En ellas no existe la plenitud de perfección y virtud de las subjetivas, si bien se conforman e imitan la mesura impuesta por la templanza en sus actos principales.

Santo Tomás descubre en el hombre una triple serie de actos que deben imitar la moderación de la templanza: el apetito desordenado en los

movimientos internos, en los movimientos externos y actos corporales y en otras cosas externas relacionadas con nosotros.

En la primera serie van incluídos los movimientos de la pasión que hostigan a la voluntad, aunque no la vencen; los movimientos de esperanza y audacia y los movimientos de ira e indignación. Los primeros son moderados por la *continencia*, virtud imperfecta que permite la insubordinación de las pasiones, si bien al fin quedan vencidas. Los segundos están dominados por la *humildad*, que frena audacias vanas. Y los últimos se acogen a la *mansedumbre* o *clemencia*, que nos sostienen con serenidad en la indignación y suavizan la pena.

En la segunda serie hay una virtud que puede por sí sola llenarlo todo: la *modestia*. Sin embargo, Andrónico la dividió en otras tres: *buen orden*, *ornato* y *austeridad*. Pero éstas, como veremos posteriormente, son declaración del contenido implícito de la modestia, que nos impone cautela en la conversación, en el vestido, en los modales...

Y, por fin, en la tercera serie catalogamos las otras cuatro partes, aunque reduciéndolas a dos, porque la *parquedad* y la *suficiencia* se identifican, así como la *moderación* y la *simplicidad*.

Son, pues, cuatro nombres, pero dos virtudes nada más, que nos enseñan a no buscar lo superfluo (parquedad y suficiencia) y a no buscar cosas demasiado exquisitas (moderación y simplicidad). Con lo cual tenemos catalogadas las dieciocho partes de la templanza.

a) *Partes integrales:* vergüenza y honestidad.
b) *Partes subjetivas:* abstinencia, sobriedad, castidad y pudor.
c) *Partes potenciales:*
   1) Continencia, humildad, mansedumbre y clemencia.
   2) Modestia: buen orden, ornato y austeridad.
   3) Parquedad o suficiencia y moderación o simplicidad.

De todas ellas tendremos que ocuparnos en las cuestiones siguientes.

CUESTION 143

De partibus temperantiae in generali

Las partes de la templanza en general

Deinde considerandum est de partibus temperantiae (q. 141 introd.). Et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali (q.144).

Pasemos ya a considerar las partes que integran la templanza; en esta cuestión lo haremos en general; en las siguientes, en particular.

ARTICULO UNICO

Utrum convenienter assignentur partes temperantiae [a]

Si está bien hecha la distinción de partes en la templanza

Dificultades. Parece que Tulio no estuvo acertado al distinguir las partes de la templanza: "continencia, clemencia y modestia".

1. Continencia se opone a virtud, según Aristóteles. La templanza es virtud. Luego es imposible que la continencia sea parte de la templanza.

2. La clemencia parece que debe mitigar el odio o la ira. Como la templanza no se ocupa de estos objetos, sino de los placeres táctiles, síguese que la clemencia no forma parte de la templanza.

3. La modestia tiene por objeto los actos exteriores. Por eso dijo el Apóstol: "Todos los hombres sean testigos de nuestra modestia". Pero los actos externos son materia de la justicia, como anteriormente dijimos. Luego la modestia más bien parece parte de la justicia que de la templanza.

4. Macrobio y Andrónico hacen una enumeración más abundante de las partes de la templanza; Macrobio enseña que a la templanza siguen la "modestia, vergüenza, abstinencia, castidad, honestidad, moderación, parsimonia, sobriedad, pudor". Y Andrónico propone como familiares de la templanza la "austeridad, continencia, humildad, simplicidad, ornato, buena ordenación y suficiencia". Luego la enumeración de Tulio es insuficiente.

Respuesta. Tres clases de partes podemos señalar en una virtud car-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Tullius, in sua "Rethorica" (l.2 c.54), inconvenienter assignet partes temperantiae, quas dicit esse "continentiam, clementiam, modestiam".

1. Continentia enim contra virtutem dividitur, in VII "Ethic." [1]. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiae.

2. Praeterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel irae. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est (q.141 a.4). Ergo clementia non est pars temperantiae.

3. Praeterea, modestia consistit in exterioribus actibus: unde et Apostolus dicit, Phil. 4,5: "Modestia vestra nota sit omnibus hominibus". Sed actus exteriores sunt materia iustitiae, ut supra habitum est (q.58 a.8). Ergo modestia magis est pars iustitiae quam temperantiae.

4. Praeterea, Macrobius, "Super somnium Scipionis" (l.1 c.8), ponit multo plures temperantiae partes: dicit enim quod temperantiam sequitur "modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia". Andronicus etiam dicit [2] quod familiares temperantiae sunt "austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia". Videtur igitur insufficienter Tullius enumerasse temperantiae partes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.48.128)

---

[a] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2.

[1] C.1 n.14 (Bk 1145a17; a36): S.Th., lect.19; cf. l.4 c.9 n.8 (Bk 1128b33): S.Th., lect.17.

[2] *De affect.*: de temperantia.

aliculus virtutis cardinalis tripilces partes esse possunt: scilicet integrales, sublectivae et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc, sunt duae partes integrales temperantiae: scilicet "verecundia", per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam; et "honestas", per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae. Nam sicut ex dictis [3] patet, praecipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiae maxime turpitudinem habent.

Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificari species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in duo genera. Nam quaedam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est "abstinentia"; quantum autem ad potum, proprie "sobrietas".—Quaedam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est "castitas"; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur "pudicitia".

Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo, in interlo-

dinal, a saber: partes integrales, subjetivas y potenciales. Partes integrales de una virtud son todas las condiciones que necesariamente deben concurrir para formar una virtud. En este sentido hay dos partes integrales de la templanza: la "vergüenza". por la que huímos de la torpeza contraria a la templanza, y la "honestidad", por la que se ama la belleza propia de la templanza, pues ya hemos dicho que, entre todas las virtudes, la templanza reclama para si cierto brillo, al mismo tiempo que sus vicios opuestos revisten una fealdad horrible.

Partes subjetivas de una virtud son las especies en que se divide. atendiendo a la diversidad de materia u objeto. La templanza tiene por materia los placeres del tacto, que se dividen en dos clases. Unos se ordenan a la alimentación, bien en cuanto a la comida—cuya moderación la da la "abstinencia"—, bien en cuanto a la bebida, cuya moderación la da la "sobriedad".—Otros se ordenan a la virtud generativa; y entre éstos cabe diferenciar el placer principal producido por el coito, que es objeto de la "castidad", y el placer de los deleites que lo acompañan, por ejemplo, besos, tocamientos, abrazos, que son el objeto moderado por el "pudor".

Partes potenciales de una virtud principal son las virtudes secundarias, que, respecto de materias no tan importantes ni tan difíciles, se conducen lo mismo que la virtud principal respecto de la materia principal. La templanza tiene como materia principal la moderación de los placeres del tacto, que son las más difíciles. Y como virtudes que se le añaden, a modo de partes, pueden contarse todas las otras que respecto de cualquier materia refrenan el movimiento del apetito inclinado hacia ella. Esto puede realizarse en tres especies: en los movimientos internos del alma, en los movimientos

[3] Q.141 a.2 ad 3; a.8 ad 1; q.142. a.1.

externos y actos corporales y en las cosas exteriores, pues existen, además del movimiento de concupiscencia que modera y refrena la templanza, otros tres movimientos del alma en orden a diversos fines. Uno es el movimiento de la voluntad impulsada por el ímpetu de la pasión. Este movimiento lo frena la "continencia", mediante la cual, aunque el hombre sienta el golpe de la concupiscencia, la voluntad no cede. Otro es el movimiento de esperanza y de audacia que sigue a la esperanza. Este movimiento lo modera y refrena la "humildad". Y el tercer movimiento es el de la ira, que pide venganza. Lo calman la "mansedumbre y clemencia".—En los movimientos y actos corporales se impone el régimen de la "modestia", que Andrónico dividió en tres funciones: primera, "recto orden", función que discierne qué debemos hacer u omitir, en qué forma necesitamos realizarlo y cómo debemos perseverar en ello; segunda, "ornato", función que impone la mayor decencia en dichas obras, y tercero, "austeridad", que realiza esa misma misión en las conversaciones con amigos o con cualesquiera otros.—En cuanto a las realidades exteriores, existe una doble moderación: primero, a fin de no buscar lo superfluo, función que Macrobio asigna a la "parquedad" y Andrónico a la "suficiencia"; segundo, para no desear manjares demasiado exquisitos, función que Macrobio señala a la "moderación" y Andrónico a la "simplicidad".

ribus motibus animi; alio modo, in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo, in exterioribus rebus. Praeter motum autem concupiscentiae, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima tendentes in aliquid. Primus quidem est motus voluntatis commotae ex impetu passionis: et hunc motum refrenat "continentia", ex qua fit ut, licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, et audaciae, quae ipsam consequitur: et hunc motum moderatur sive refrenat "humilitas". Tertius autem motus est irae tendentis in vindictam: quem refrenat "mansuetudo" sive "clementia".—Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit "modestia". Quam Andronicus (nt.2) in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere: et quantum ad hoc ponit "bonam ordinationem". Aliud autem est quod homo in eo quod agit decentiam observet: et quantum ad hoc ponit "ornatum". Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis: et quantum ad hoc ponitur "austeritas".—Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, ut superflua non requirantur: et quantum ad hoc ponitur a Macrobio (arg.4) "parcitas", et ab Andronico "per se sufficientia". Secundo vero, ut homo non nimis exquisita requirat: et quantum ad hoc ponit Macrobius "moderationem", Andronicus vero "simplicitatem".

Soluciones. 1. La continencia difiere de la virtud como lo imperfecto difiere de lo perfecto, pues así se dividía la virtud en el lugar aducido. Conviene con la templanza en la materia, pues versa sobre los placeres del tacto, y en el modo, pues ambas

Ad primum ergo dicendum quod continentia differt quidem a virtute sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur (q.155 a.1): et hoc modo condivilditur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus; et in modo, quia in quadam refrenatione con-

sistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiae.

Ad secundum dicendum quod clementia, sive mansuetudo, non ponitur pars temperantiae propter convenientiam materiae: sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod circa actus exteriores iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandam. Et ideo non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae.

Ad quartum dicendum quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quae pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum; et etiam moderationem spei, quam diximus (in c) ad humilitatem pertinere.

refrenan los movimientos. Es, por tanto, parte de la templanza.

2. La clemencia o mansedumbre no se dicen partes de la templanza atendiendo a la materia, sino por razón del modo, ya que ambas refrenan y moderan el apetito.

3. La justicia considera los actos externos debidos a otro, mientras que la modestia se fija en los movimientos externos para moderarlos. Por eso la modestia es parte de la templanza, no de la justicia.

4. Tulio comprende bajo la designación de "modestia" la moderación de todos los movimientos de los cuerpos y cosas exteriores, e incluso la moderación de los movimientos de esperanza, de que antes hicimos mención, y que pertenecen a la humildad.

INTRODUCCION A LA CUESTION 144

SOBRE LA VERGUENZA

Vergüenza, nos dice el *Diccionario* de la Real Academia Española, *es cierta turbación de ánimo, que suele encender el color del rostro, ocasionada por alguna falta cometida o por alguna acción deshonrosa y humillante, propia o ajena*. Santo Tomás afirma exactamente lo mismo, tomando la noción clásica del Filósofo: *vergüenza* es *temor del deshonor procedente de un acto torpe* [1].

Este concepto, que permanece inalterable en la *Suma Teológica*, se ha visto en nuestros días casi suplantado en su significado más bello por la palabra *pudor*. Así observamos que la mayor parte de la literatura actual versa sobre el *pudor instintivo*, el *pudor virtuoso*, más bien que sobre la *vergüenza*.

Sin embargo, cuanto se escribe sobre este *instinto natural*, que lleva al hombre a temer la deshonra y le induce a guardar las partes más delicadas del organismo humano, es una derivación y explanación de lo que el Santo calificó de *vergüenza*, conforme a la terminología del Filósofo. Y algunas de las notas especiales que se refieren al vestido, modestia exterior, ornato, y que se atribuyen a ese mismo pudor, las colocó el Angélico bajo la regla moral de la virtud llamada *pudicicia*, que viene a recoger el impulso natural del pudor instintivo y a plasmarlo en la vida y conducta del hombre.

Esta introducción se refiere directamente a la *vergüenza* en el sentido tradicional, determinando su naturaleza íntima y su importantísimo papel en la vida moral.

I. La vergüenza como instinto natural del hombre (a.1 y 2)

Hay una diferencia fundamental entre los animales y el hombre por lo que a sus apetitos se refiere. El animal siente el atractivo del placer, y su instinto le lleva a satisfacerlo cuando quiera y donde quiera. Si a veces observamos que se esconden a la mirada de los hombres, no es precisamente porque se ruboricen de que les sorprendan en el acto carnal; es únicamente por temor al palo, al enojo, al castigo. No hay en ellos sentimiento alguno de pudor, de delicadeza; su máximo placer es el instintivo, y su regla de oro, satisfacerlo. En cambio, el hombre, cualquiera que sea, siente dos movimientos acerca del placer carnal, del acto que se orienta á la generación: el primero es indiscutiblemente un movimiento de aceptación, de deseo, que busca la satisfacción y el goce;

[1] *In Ethic.* 3 lect.16 n.564 (ed. Marietti, 1949, p.160).

el segundo es un movimiento de defensa, de delicadeza, de freno, por el cual se da cuenta de que la realización de esos actos o su mismo deseo produce cierta impresión emotiva próxima del deshonor. La naturaleza empuja al goce, y la naturaleza hace también sentir, como un golpe que espontáneamente surge, que eso no es lo más digno del ser humano, que no dice bien ante nuestros semejantes.

Este bello contraste de dos movimientos debe considerarse como erupción simultánea de dos pasiones distintas. Antes de que el hombre quiera darse cuenta de ello intelectualmente, antes de reflexionar sobre el objeto, la fuerza de la naturaleza se ha pronunciado ya a favor y en contra del placer. A favor, en cuanto que siente el apetito de goces, el peso del afán de procrear, de juntar hombre y mujer. En contra, en cuanto que la misma naturaleza teme cierto deshonor y desestima, debido a que esos actos naturales tienen en sí mismos algo de bochornoso, de impropio, de materia sin espíritu. Nunca podrá saberse de dónde nace esta reserva, este cuidado de ocultar los actos carnales, si se renuncia a considerarlos como expresión viva, pasional, espontánea, de los instintos innatos de la naturaleza humana. El miedo, el temor, la huída de la deshonra que parecen arrastrar estos actos es herencia de toda la humanidad. Aun en los casos de anormalidad sexual, el pudor, la delicadeza, la vergüenza, permanece con relativa expresividad. Se desconocerá en qué momento se adquiere; pero la primera vez que se ve el hombre ante el fantasma del apetito de placer venéreo, se le presenta igualmente la dulce figura del pudor, de la vergüenza, de la propia estimación, como reserva casta, como inocencia asustada y temblorosa que teme verse violada [2].

Esta pasión, este movimiento que hace temer la deshonra, adquiere una doble modalidad. Ante todo es cautela, aviso y freno para no dejarse ganar por el halago del deleite y obrar contra el orden de la naturaleza. Pero secundariamente invita también a que, aun obrando en conformidad con las leyes de la naturaleza, esos actos queden escondidos en el secreto de una vida privada. El solo hecho de realizarlo ante unos ojos que ven, produce ya necesariamente la pasión de vergüenza, la conmoción corporal, acompañada de un sentimiento profundamente humano.

Pero podría interrogarse: ¿es que tal vez no sucede algo parecido en cualquier clase de pecados o faltas? El deseo de *robar* y el *robo* mismo impresionan aunque no se quiera; y antes de que se pueda pensar reflejamente en ello, se produce en el ser humano una reacción que es como voz de alerta, presentimiento de deshonra, de indignidad. Y lo mismo podría afirmarse de los otros pecados.

Eso es cierto, no cabe duda. En su acepción más amplia, la pasión de vergüenza, alusiva al temor del deshonor, es algo que acompaña al hombre en todos los actos malos, si bien no siempre en el mismo grado. Pero, así como anteriormente se dijo que la belleza propia de la templanza reviste caracteres especialísimos, debido a la bajeza de la materia y movimientos por ella regulados, así también cabe afirmar ahora que la *vergüenza*, nacida del temor de la deshonra, de la indignidad de la corrupción en esa materia, es especialísimamente notable por lo bochornoso del acto en que se funda. Es muy justo que a la materia sexual se conceda un primer plano como fuente de deshonor y de vergüenza [3]. De

---

[2] Véase J. DE LA VAISSIERE, S. I., *El pudor instintivo*, trad. Cuevart, S. I. (Madrid 1940).

[3] Cf. *In Ethic.* 4 lect.17 n.883.

hecho, es en este sentido concreto como el *pudor* cobra significado propio inconfundible [4].

* * *

El papel que desempeña en la vida humana este freno extraordinario de la vergüenza o pudor es sumamente grande. Dios la ha puesto bien grabada en la psicología individual y social para que se tenga en ella la gran defensa contra la perversión y el pecado. Es indudable que, si se prescindiera de ella, el peso del placer arrastraría al hombre por la pendiente resbaladiza de sus halagos y deleites. Este instinto sirve de contrapeso y puede fundar una gran virtud: la pureza en su sentido más amplio. Ella, por sí misma, no es virtud perfecta. Posee ciertas notas en que conviene con la virtud, pero carece de plenitud virtuosa. Es pasión sumamente laudable, natural al hombre; pero la pasión sólo sirve de condición, de ocasión, de exigencia para el nacimiento o adquisición de la virtud; no la constituye intrínsecamente. Santo Tomás lo ha repetido innumerables veces en su comentario al libro cuarto de la *Etica a Nicómaco* lect.17, y en la cuestión que estudiamos de la *Suma*.

¿Por qué no es virtud? Por ser algo anterior y de distinto orden que la virtud moral. No es un acto electivo; es un instinto natural, una pasión del apetito sensitivo, cuyo objeto no es suficientemente perfecto para motivar la existencia de un principio habitual virtuoso. Su objeto es el temor de la deshonra producida por un acto torpe. Hay que fijarse bien. La virtud tiende al bien en cuanto es *formalmente bueno*. La vergüenza teme directamente la *deshonra*, y sólo en forma indirecta rechaza el objeto malo que da lugar a tal descrédito.

Cabría pensar, bajo este aspecto, que temor del deshonor y esfuerzo por adquirir la virtud son opuestos entre sí formalmente; no en cuanto que la virtud no tema de alguna forma la deshonra que podría originarse del pecado, sino en cuanto que la vergüenza parece gustar del mal y siente su atractivo y halago, pero se reprime únicamente por miedo al deshonor que del mal nace. Esto no es más que un rasguño diminuto de la grandeza intrínseca de la virtud moral, que modera las pasiones sujetándolas al imperio de la razón.

Mas no por eso es menor la función desarrollada por esta *condición* de la virtud moral. Muchas veces no se reflexiona en la resistencia que opone, por ejemplo, la mujer a la realización de un acto venéreo pecaminoso. El sentido del pudor, la vergüenza natural, ese instinto, le va presentando con agudeza y encanto la flor de la virtud no corrompida y la deshonra del pecado. Cuanto es más débil la naturaleza en cuanto al poder bruto, tanto ha sabido infundir un mayor grado de defensa y de resistencia mediante una rica dotación de pudor o vergüenza instintiva. Son a este respecto extremadamente curiosos los casos que recoge La Vaissière en su obra sobre *El pudor instintivo* [5]. Hasta los más salvajes estiman su dignidad y decoro, y se refugian en el baluarte del pudor natural para salvaguardar su belleza moral.

---

[4] Véase SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene* c.3, trad. de Soroa (Barcelona 1937).

[5] L.c. p.32ss.

II. Ante quiénes se siente mayor vergüenza (a.3)

Dado que la vergüenza es instinto natural del hombre, defensa de la virtud y freno de las bajas pasiones, por el que se teme el descrédito y deshonor que promana de la realización o deseo de un acto torpe, prosigue el Santo preguntando ante quiénes se siente normalmente mayor vergüenza, es decir, qué hombres son los que se presentan en nuestra conciencia como sujetos cuya estima más apreciamos, cuya intimidad más frecuentamos, cuya ciencia y virtud más admiramos y, a su vez, cuya repulsión y condena más nos dolería. La pregunta es interesantísima y prepara el camino para otros dos problemas de suma trascendencia en la formación y progreso de dicha virtud imperfecta.

Puesto el principio general de que la vergüenza hace temer la deshonra por algún acto torpe que los hombres suelen condenar y declarar vil, no se necesita más que concretar los hombres que de hecho pueden condenar esa conducta ruin. Los pecadores que están hundidos en el placer sexual no la condenarán; tal vez la alaben. Los desconocidos, aquellos que no tienen ninguna relación con este hombre particular, también quedan un poco al margen de esos actos. En cambio, los familiares y amigos y los que saben estimar la grandeza del bien moral pesarán en el espíritu como una mole inmensa. Verse al descubierto ante ellos es comprobar que no aprueban, que rechazan y condenan esos actos como indignos.

La misma naturaleza se encarga de avalar esta doctrina. Si ante cualquier hombre se siente el rubor espontáneo que los actos carnales originan, aunque no sean malos, ante los familiares o ante los santos se tiembla. ¿Por qué? Porque con el familiar puede decirse que se forma una misma vida y una misma persona y siente el reflejo de todas las mezquindades. Sus palabras despiertan sin cesar el recuerdo de una acción que sorprendieron cuando menos lo esperaban las manos del pecador.

El santo es la antítesis del pecador. La delicadeza y pudor brillan en sus ojos. En él la pasión se ha ido obrando más y más a medida que la virtud se siente apoderada de las facultades apetitivas.

Si el familiar conoce las inclinaciones naturales y la educación de su amigo..., y puede obrar de acuerdo con los datos que la experiencia le comunica, pensando en la vileza de sus acciones, el santo, que tal vez lo estimaba al hombre como bueno y le apreciaba como prudente, dictamina ahora en forma inapelable recriminando su bajeza...

Familiares y hombres virtuosos han de ser, según estos principios, los que más estimulen la formación y conservación del pudor instintivo que sirve de freno a las inclinaciones perversas del apetito. Si su condenación hiere, su estimación alienta; si el descrédito ante ellos previene al hombre para no caer, su sincero aprecio empujará el lento caminar hacia la virtud perfecta. En cambio, el trato con degenerados irá apagando la chispa de la delicadeza natural que brilla esplendorosa en el hombre, disminuirá el pudor, la sumergirá en el lodazal en que ellos viven, y la paz del alma se perderá.

III. Quiénes sienten la vergüenza (a.4)

Anotemos las conclusiones del artículo 4 :

1.ª *Cierto grado de vergüenza lo sienten absolutamente todos los hombres,* por degenerados que sean. El instinto natural apunta siempre, aunque no en todos con la misma fuerza. Quien sugiera, por ejemplo, que en las pecadoras públicas ha desaparecido el último resto de pudor, se equivoca. A pesar del pecado habitual en que se revuelven, no dejan de sentir la llamada de la decencia y decoro. Son, sin embargo, como norma general, quienes menos deberían sentirlo, pues su profesión es pisotear las leyes más elementales.

2.ª *El grado máximo de vergüenza debe darse, como ley ordinaria, en los pecadores no del todo pervertidos y en los virtuosos no bien firmes todavía de la virtud.* Que así sea se explica con cierta facilidad. El pecador siente la llamada del placer y cae ; pero al mismo tiempo tiembla pensando en el deshonor que puede significar para él mismo la propia caída, comúnmente estimada como objeto de desprecio. El que aspira a la virtud, pero no está todavía bien arraigado en el bien, tiende a la perfección, pero teme fundadamente la posibilidad de caer ; y la vergüenza se despierta más intensamente cuanto más claro comienza a ver lo indecoroso de tal conducta.

3.ª *El santo, el virtuoso de verdad y los ancianos son los que menos vergüenza sienten.* El dominio que ejercen sobre las inclinaciones depravadas les sitúa en un nivel muy alto para que teman fundadamente una caída inmediata, ayudados por la gracia de Dios. El virtuoso tiene tal disposición de ánimo, que, si por debilidad llegara a caer, no podría aguantar sin levantarse inmediatamente. Mas, si cayera, el buen orden virtuoso en que vive le hace sentir las cosas de suerte que experimentaría grandísima vergüenza.

IV. Aplicaciones prácticas y cultivo del pudor

De las consideraciones precedentes podemos muy bien deducir algunas lecciones prácticas en orden a la recta formación del pudor moral.

1.ª La vergüenza no es propiamente virtud, pero defiende y fundamenta la virtud de la pureza. Es el gran freno que la misma naturaleza concede para detenerse en la pendiente del placer ilícito.

2.ª Esa pasión es ley universal de toda la naturaleza humana. En todos los pueblos y edades se concede especial categoría a la vergüenza, al pudor.

3.ª Es necesario poner un cuidado sumo en el cultivo y desarrollo de este instinto en los niños, a fin de que la vida moral no tenga que experimentar catástrofes cuando se despierte el apetito genésico.

La formación y cultivo de ese instinto debe hacerse en forma indirecta, para que nunca recaiga inmediatamente su reflexión sobre el placer sexual. Se debe insistir en la integridad de la personalidad, en el honor y belleza de la plenitud de vida racional, haciendo brillar en el hombre la propia estimación y respeto. La negación al apetito de placeres resultaría de esa forma un fruto espontáneo de quien menosprecia lo no plenamente racional y humano.

Para el cumplimiento de este deber fundamental se servirá de la ayuda que proporciona una buena educación, una modestia sencilla y alegre, un ambiente de sincera piedad. La vida pública será una tentación continua para la rectitud. El modo de vestir, de comportarse, etc., en vez de servir de sedante, se está convirtiendo en excitante del apetito...

4.ª Solamente la virtud cristiana dará valor absoluto al pudor. El hábito adquirido por la repetición de uno y de mil actos de defensa salvaguardará la delicadeza de la mujer y frenará los ímpetus del hombre.

5.ª Este pudor se manifiesta con más relieve en la mujer que en el hombre.

6.ª Cuando se habla de *vergüenza* ante las alabanzas, ante la virtud, etc., se indica más bien que el recato moral es tan fino que en todo momento debe temerse que surja algún pecado que manche el alma.

Por esto se viene a juntar la vergüenza-pudor con el sentido de *honestidad*, de belleza y amor al bien y a la pulcritud. De ello se ocupa la cuestión siguiente. Para ser allí más breves, recuérdese que la integridad racional postula y suscita al mismo tiempo el *sentido de pudor-vergüenza* y el amor a la *honestidad* y belleza propia del acto bueno.

CUESTION 144

(In quatuor articulos divisa)

De verecundia

De la vergüenza

Deinde considerandum est de partibus temperantiae in speciali (cf. q.143 introd.). Et primo, de partibus quasi integralibus: quae sunt verecundia et honestas (q.145).

Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor.

Primo: utrum verecundia sit virtus.

Secundo: de quibus sit verecundia.

Tertio: a quibus homo verecundetur.

Quarto: quorum sit verecundari.

Comenzando a estudiar las partes de la templanza en particular, trataremos primero de sus partes integrales, que son la vergüenza y honestidad.

Acerca de la primera preguntamos:

Primero: si la vergüenza es virtud.

Segundo: cuál es su objeto.

Tercero: ante quiénes se avergüenza el hombre.

Cuarto: quiénes son los que se avergüenzan.

ARTICULO 1

Utrum verecundia sit virtus [a]

Si la vergüenza es virtud

Dificultades. Parece que la vergüenza es virtud.

1. Sabemos, por la definición de virtud, que es propio de ella "seguir el medio señalado por la razón". Como la vergüenza se atiene a ese medio racional, síguese que es virtud.

2. Todo lo que es laudable, o es virtud en sí misma o se reduce a alguna virtud. La verglienza es algo laudable y no forma parte de ninguna virtud: no es parte de la prudencia, pues no radica en la razón, sino en el apetito; ni es parte de la justicia, pues la vergüenza tiene algo de la pasión, y la justicia no es pasión; ni de la fortaleza, pues a la fortaleza corresponde resistir y atacar, mientras que la vergüenza nos hace huir de algunos objetos; ni de la templanza, pues ésta versa sobre las concupiscencias, y la vergüenza es cierto temor, como repiten el Filósofo y el Damasceno. Luego es virtud especial.

3. Honesto y virtuoso es equivalente, dice Tulio. Pero la vergüenza forma parte de la honestidad, pues dice San Ambrosio que la "vergüenza es amiga y familiar de la placidez de la mente, y que, rechazando toda jactancia y desposeída de todo lujo, ama la sobriedad, fomenta la honestidad y exige decoro". Luego es una virtud especial.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod verecundia sit virtus.

1. "Esse" enim "in medio secundum determinationem rationis" est proprium virtutis: ut patet ex definitione virtutis quae ponitur in II "Ethic." [1] Sed verecundia consistit in tali medio: ut patet per Philosophum, in II "Ethic." [2] Ergo verecundia est virtus.

2. Praeterea, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quiddam laudabile. Non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiae: quia non est in ratione, sed in appetitu. Neque etiam est pars iustitiae: quia verecundia passionem quandam importat, iustitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis: quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiae: quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum, in IV "Ethic." [3], et per Damascenum, in II libro [4]. Ergo relinquitur quod verecundia sit virtus.

3. Praeterea, honestum cum virtute convertitur: ut patet per Tullium, in I "De offic." (c.27). Sed verecundia est quaedam pars honestatis: dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [5], quod "verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati: proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorem requirit". Ergo verecundia est virtus.

---

[a] 3 q.85 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.14 q.1 a.1 q.ª2 ad 5; d.15 q.2 a.1 q.ª1 ad 4; *De verit.* q.26 a.6 ad 16; *Ethic.* 4 lect.17.

[1] C.6 n.15 (Bk 1106b36): S.Th., lect.7.
[2] C.7 n.14 (Bk 1108a32): S.Th., lect.9.
[3] C.9 n.1 (Bk 1128b11): S.Th., lect.17.
[4] *De fide orth.* c.15: MG 94,932.
[5] C.43: ML 16,93.

4. Praeterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quaedam vitia opponuntur verecundiae: scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Praeterea, "ex actibus similes habitus generantur", ut dicitur in II "Ethic." [6] Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus: ut patet per Philosophum, in I "Ethic." [7] Ergo verecundia est virtus.

Sed contra est quod Philosophus, in II et IV "Ethic." (l.c. nt.2.3), dicit verecundiam non esse virtutem.

Respondeo dicendum quod virtus dupliciter accipitur: proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem "virtus perfectio quaedam est", ut dicitur in VII "Physic." [8]. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile: unde Damascenus dicit (l.c. nt.4) quod "verecundia est timor de turpi actu". Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, idest difficile ad vitandum: neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus: deficit enim a perfectione virtutis.

Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur vir-

4. Todo vicio es contrario a alguna virtud. Como hay vicios que se oponen a la vergüenza, a saber, la desvergüenza y el desmedido estupor, síguese que la vergüenza es una virtud especial.

5. "Los hábitos proceden de la repetición de actos semejantes". Pero la vergüenza implica actos dignos de alabanza. Luego de la repetición de esos actos se formará un hábito. Y como el hábito de actos dignos de alabanza es virtud, síguese que la vergüenza es virtud.

Por otra parte, inculca Aristóteles que la vergüenza no es virtud.

Respuesta. La virtud puede tomarse en dos sentidos: propio y genérico. En sentido propio es "perfección". Por consiguiente, todo lo que se oponga a la perfección, aunque sea bueno, no tiene categoría de virtud. En la vergüenza hay algo que repugna al concepto de perfección, y es que consiste en el temor de algo torpe que es execrable por sí mismo. Son palabras del Damasceno: "la vergüenza es temor de un acto torpe". Y así como la esperanza tiene un objeto posible y difícil de conseguir, el temor tiene por objeto un mal posible y difícil de superar, como demostramos en el tratado de las pasiones; y quien posee la perfección propia de la virtud no considera como posible y arduo rehuir lo indigno y torpe, es decir, no lo ve como difícil, ni menos realiza acto alguno torpe que sea origen de vergüenza. Luego la vergüenza, hablando con propiedad, no es virtud, pues le falta algo de la perfección de la virtud.

Tomando la virtud en su sentido genérico, aplicamos dicho nombre a todo lo bueno y digno de alabanza en los actos y pasiones humanas, y, así entendida, a veces se habla tam-

---

[6] C.1 n.7 (BK 1103b21): S.TH., lect.1.
[7] C.12 n.2.6 (BK 1101b15; b31); c.13 n.20 (BK 1103a8): S.TH., lect.18.20.
[8] C.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S.TH., lect.6.

bién de la virtud de la vergüenza, por ser una pasión laudable.

Soluciones. 1. Conservar el "justo medio" es algo propio de la virtud, pero no basta para que la virtud exista; hace falta que sea, además, un "hábito deliberado", que obra por elección. La vergüenza no designa hábito alguno, sino pasión; ni su movimiento es de libre elección, sino motivado por el ímpetu pasional. Luego le falta la perfección de virtud.

2. La vergüenza es temor de la torpeza y del oprobio. Y, como anteriormente hemos dicho que el vicio de intemperancia es torpe por antonomasia y sumamente execrable, es lógico que la vergüenza se reduzca más bien a la templanza que a otra virtud, por coincidencia de objeto torpe; pero no en cuanto pasión, pues en este aspecto se reduciría al temor. Claro que, como los vicios opuestos a las demás virtudes son también torpes y execrables, puede reducirse también la vergüenza a otras virtudes.

3. La vergüenza favorece a la honestidad virtuosa, impidiendo su contrario; pero no representa por sí misma la perfección de la honestidad.

4. Cualquier defecto basta para que exista el vicio, pero no cualquier bien es suficiente para tener la razón de virtud. No es, pues, necesario que todo aquello a que directamente se opone el vicio sea virtud, aunque es verdad que, por razón de su origen, todo vicio se opone a alguna virtud. Y, en este sentido, la vergüenza, por provenir de un excesivo amor de cosas torpes, se opone a la templanza.

5. La vergüenza, si se experimenta muchas veces, engendra el hábito de virtud adquirida, por el que se evitan los actos torpes que producen vergüenza; pero no engendra el hábito de avergonzarse. Por el hábito adquirido está uno dispuesto de tal forma, que, si hubiese de qué, se avergonzaría más que antes.

tus: cum sit quaedam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum quod "esse in medio" non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione: sed requiritur ulterius quod sit "habitus electivus", idest ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem. Neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (in c), verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra (q.142 a.4) quod vitium intemperantiae est turpissimum et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi, quod est turpe: non autem secundum speciem passionis, quae est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum quod verecundia fovet honestatem removendo ea quae sunt honestati contraria: non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum quod quilibet defectus causat vitium: non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium sit virtus.—Quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiae.

Ad quintum dicendum quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitae per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia: non autem ut aliquis ulterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitae sic se habet aliquis quod magis verecundaretur si materia verecundiae adesset.

ARTICULO 2

Utrum verecundia sit de turpi actu [a]

Si la vergüenza tiene por objeto el acto torpe

Ad secundum sic procedltur. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu.

1. Dicit enim Philosophus, in IV "Ethic." (l.c. nt.3) quod verecundia est "timor inglorlationis". Sed quandoquo illi qui nihil turpe operantur, inglorlationem sustinent: secundum illud Ps. 68,8: "Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam". Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Praeterea, illa solum videntur esse turpia quae habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quae non sunt peccata: puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Praeterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed "pulcherrimae", ut dicitur in I "Ethic." [9] Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere: ut dicitur Lc. 9,26: "Qui erubuerit me et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet", etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Praeterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quae sunt minus peccata: cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorientur, secundum illud Ps. 51,3: "Quid gloriaris in malitia?" Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro (l.c. nt.4),

Dificultades. Parece que la vergüenza no tiene por objeto actos torpes.

1. Aristóteles dice que es "temor de deshonor". Como se dan casos de deshonor sin existir acto torpe personal, según refiere el Salmo: "Soporté por ti el oprobio, y la confusión cubrió mi rostro", síguese que la vergüenza no se debe propiamente a actos torpes.

2. Sólo las cosas pecaminosas parecen ser verdaderamente torpes. Pero hay momentos en que el hombre se avergüenza de cosas que no son pecado; por ejemplo, de las obras serviles. Luego parece que el objeto propio de la vergüenza no es el acto torpe.

3. Los actos virtuosos no son torpes, sino "bellísimos". Pero hay quienes se avergüenzan de la virtud, según refiere San Lucas: "Quien se avergonzare de mí y de mis palabras, de él se avergonzará el Hijo del hombre". Luego el objeto de la vergüenza no son los actos torpes.

4. Si el objeto de la vergüenza fuesen los actos torpes, cuanto más torpe fuera el acto, tanto mayor debía ser la vergüenza. Pero no faltan quienes se avergüenzan de pequeños defectos y se glorían de los grandes. conforme a la sentencia del Salmo: "¿Por qué te glorías de tu malicia?" Luego el objeto de la vergüenza no son los actos torpes.

Por otra parte, están acordes el Damasceno y el Niseno en que "la

---

[a] 1-2 q.39 a.1; q.41 a.4 ad 2.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 7; *Ethic.* 4 lect.13; *In Psalm.* ps.43.

[9] C.8 n.13 (BK 1099a22): S.TH., lect.13.

[10] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.20: MG 40,688

vergüenza es temor acerca de actos y materia torpe".

Respuesta. Conocemos ya cuál es el objeto del temor: un mal arduo difícil de evitar. Digamos ahora que hay una doble torpeza. Una de carácter vicioso, consistente en la deformidad del acto voluntario. Esta, hablando con propiedad, no tiene razón de mal arduo, ya que depende enteramente de la voluntad, y lo que de esa facultad depende no parece difícil, inasequible a las fuerzas humanas, ni, por consiguiente, inspira temor. Ya dijo el Filósofo que de esos males no hay temor.

La segunda especie de torpeza es de carácter penal, y consiste en el vituperio, lo mismo que la gloria consiste en el honor tributado a la persona. Y así como el vituperio tiene razón de mal arduo y el honor lo tiene de bien arduo, la vergüenza, que se define como temor de la torpeza, se fija principal y primariamente en el vituperio u oprobio. Y como el vituperio se debe propiamente al vicio, como el honor se debe a la virtud, síguese que secundariamente la vergüenza mira también a la torpeza viciosa. Razón tenía Aristóteles para escribir que el hombre se avergüenza menos de los defectos que no proceden de culpa suya.

La vergüenza ejerce sobre el mal una doble acción: primeramente, a fin de que renunciemos a obras ilícitas por temor al vituperio; en segundo término, para evitar que en dichas acciones torpes nos vean ojos extraños y poder evitar el vituperio. El primer aspecto corresponde—según San Gregorio Niseno—al "rubor"; el segundo, a la "vergüenza". El mismo dijo que "quien se avergüenza se oculta para pecar; en cambio, quien se ruboriza teme caer en deshonor".

et Gregorius Nyssenus [10], quod "verecundia est timor in turpi actu", vel "in turpi perpetrato".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa: quae scilicet consistit in deformitate actus voluntarii. Et haec, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit, in II "Rhet." [11], quod horum malorum non est timor.

Alia autem est turpitudo quasi poenalis: quae quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quaedam claritas gloriae consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quae est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit, in II "Rhet." [12], minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt.

Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere, propter timorem vituperii. Alio modo, ut homo in turpibus quae agit vitet publicos conspectus, propter timorem vituperii. Quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum (l.c. nt.10), pertinet ad "erubescentiam", secundum ad "verecundiam". Unde ipse dicit quod "qui verecundatur, occultat se in his quae agit: qui vero erubescit, timet incidere in inglorationem".

---

[11] C.5 n.1 (Bk 1382a22).
[12] C.6 n.1 (Bk 1384a14).

Ad primum ergo dicendum quod verecundia proprie respicit inglorlationem secundum quod debetur culpae, quae est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit, in II "Rhet." (l.c. nt. 12), quod "omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa". Opprobria autem quae inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur: sicut de magnanimis Philosophus dicit, in IV "Ethic." [13]; et de Apostolis dicitur Act. 5,41, quod "ibant Apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati". Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur do opprobriis quae sibi inferuntur propter virtutem: quia quanto aliquis est magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Is. 51,7: "Noli timere opprobrium hominum".

Ad secundum dicendum quod sicut honor, ut supra habitum est (q.63 a.3), quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpae, respicit tamen, ad minus secundum opinionem hominum, quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate et servitute, et aliis huiusmodi, aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de eis verecundetur: vel inquantum habentur ut vitiosa secundum hominum opinionem; vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de praesumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia habent minus de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia: vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sic-

Soluciones. 1. La vergüenza tiene por objeto el deshonor debido a la culpa, que es falta voluntaria. "El hombre, dice Aristóteles, siente vergüenza principalmente de las cosas de que es causa". Los menosprecios dirigidos a cualquiera por ser virtuoso son desechados por injustos, como afirma Aristóteles del magnánimo, y como se dice también de los apóstoles, que "salían gozosos de la presencia de consejo porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre del Señor". El que alguno se avergüence de los oprobios que se le infieren por ser virtuoso proviene de que no ha conseguido la virtud perfecta; pues cuanto más virtuoso es uno, más desprecia las cosas exteriores, buenas o malas. Y así dice Isaías: "No temas el oprobio de los hombres".

2. Así como el honor propiamente se refiere a la virtud únicamente y se otorga, sin embargo, a cualquier superior, también el vituperio se debe propiamente a la culpa, aunque—al menos en opinión de los hombres—se siga a cualquier defecto. Por eso hay quien se avergüenza de su pobreza, falta de nobleza, servidumbre y de cosas semejantes.

3. De los actos de virtud, en sí mismos considerados, no cabe vergüenza. Toda vergüenza de este género es algo circunstancial, y proviene de que los hombres consideran como viciosos dichos actos o de que el hombre teme incurrir en presunción o simulación al realizarlos.

4. Sucede en ocasiones que son menos vergonzosos ciertos pecados aunque sean más graves, y esto por varias razones: porque son de más grosería, cual sucede en los pecados espirituales respecto de los carnales; o porque representan cierta superio-

[13] C.3 n.17 (BK 1124a11): S.TH., lect.9.

ridad de cualidades; por ejemplo, en la audacia respecto de la timidez, en la rapiña respecto del hurto, y así en los demás casos.

ut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULO 3

Utrum homo magis verecundetur a personis coniunctis

Si el hombre se avergüenza más ante sus familiares

Dificultades. Parece que el hombre no se avergüenza más ante sus familiares que ante otras personas.

1. "Es mayor la vergüenza que se siente ante aquellos cuya admiración buscamos", dice Aristóteles. Como ésta la buscamos ante los mejores, que a veces no son tan familiares nuestros, síguese que la vergüenza principal no se da ante los familiares.

2. Parece que son más familiares quienes realizan obras semejantes. Pero el hombre donde menos se avergüenza es entre los autores de idénticos pecados; pues, como dice el Filósofo, "nadie pone inconvenientes a que los demás hagan lo que él obra". Luego no es ante sus familiares donde más se avergüenza.

3. "Más hacen avergonzarse los bufones y fabulistas, que propalan a todos los vientos lo que saben", que quienes lo callan. Los familiares guardan el secreto. Luego no hay por qué avergonzarse ante ellos.

4. "Donde más nos avergonzamos es ante aquellos que no nos han visto jamás desfallecer y ante aquellos de quienes por vez primera buscamos favor y amistad". De esta categoría están exentos los familiares. Luego no es ante ellos donde sentimos mayor vergüenza.

Por otra parte, enseña Aristóteles que "ante aquellos con quienes he-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis coniunctis.

1. **Dicitur enim in II "Rhet."** [14] **quod "homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi". Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.**

2. **Praeterea, illi videntur esse magis coniuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere: quia sicut dicitur in II "Rhet."** [15], **"quae quis ipse facit, haec proximis non vetat". Ergo homo non magis verecundatur a maxime coniunctis.**

3. **Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhet."** [16], **quod "homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores". Sed illi qui sunt magis coniuncti non solent vitia provalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.**

4. **Praeterea, Philosophus, ibidem, dicit quod "homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt; et ab eis a quibus primo aliquid postulant; et quorum nunc primo volunt esse amici". Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.**

Sed contra est quod dicitur in II "Rhet." [17], **quod "eos qui sem-**

---

[14] C.6 n.24 (Bκ 1384b30).
[15] C.6 n.19 (Bκ 1384b4).
[16] C.6 n.20 (Bκ 1384b5).
[17] C.6 n.18 (Bκ 1384a36).

per aderunt, homines magis erubescunt".

Respondeo dicendum quod, cum vituperium opponatur honori, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, et praecipue quae est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, et praecipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Uno quidem modo, propter rectitudinem iudicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii qui est in eis.—Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium: quia "unusquisque bene iudicat quae cognoscit". Et sic magis verecundamur a personis coniunctis, quae magis facta nostra considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur.

Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter iuvamentum vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuvare: et magis verecundantur ab eis qui possunt nocere. Et inde est etiam quod quantum ad aliquid, magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conversaturi: quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

mos de vivir, salta con más fuerza el rubor de la vergüenza".

Respuesta. El vituperio se opone al honor, y así como el honor es testimonio de la excelencia del hombre, máxime en cuanto a la virtud, así también el oprobio, cuyo temor llamamos vergüenza, es testimonio de algún defecto, principalmente defecto de culpa. Por tanto, a medida que el testimonio de un hombre se estima de mayor valía, tanto la vergüenza se acrecienta ante él. El testimonio de un hombre puede considerarse de mayor o menor autoridad, bien por su certeza, bien por sus consecuencias. En cuanto a la certeza, un testimonio se valora atendiendo a dos normas: primero, por la rectitud del juicio; y en este sentido es de los sabios y virtuosos de quienes se busca la aprobación y de quienes se teme la vergüenza, mientras que de los niños y animales nadie se avergüenza, porque carecen de rectitud de juicio. Segundo, por el conocimiento de los hechos que testifica: "Cada uno enjuicia bien lo que conoce". En este sentido nos avergonzamos principalmente de nuestros familiares, que conocen más perfectamente nuestros hechos; en cambio, de los que pasan como peregrinos y de los desconocidos, a quienes no llegan las noticias de nuestras obras, no nos avergonzamos.

En cuanto a las consecuencias que realzan la autoridad del testimonio, se tiene en cuenta la ayuda o perjuicio que de él provienen. Ante quienes pueden ayudarnos deseamos ser honrados y hallarnos en buena estimación, pero nos avergonzamos más ante quienes pueden hacernos daño. De ahí procede también el hecho de que, en cierto aspecto, nos avergonzamos más ante las personas familiares, con quienes hemos de convivir, ya que podemos encontrar ahí un daño perpetuo. En cambio, las consecuencias que reporta la vergüenza ante un peregrino y extraño, pronto desaparecen.

Soluciones. 1. Los virtuosos y familiares nos avergüenzan por una razón análoga: los virtuosos poseen un conocimiento más perfecto de las cosas; su sentencia es inalterable, y su testimonio resulta igualmente eficaz. Lo mismo nos sucede con los familiares, que mejor conocen nuestras cosas particulares.

2. No nos asusta el juicio de quienes están manchados como nosotros, porque estimamos no ha de ser de condenación del acto torpe.

3. De quienes divulgan todo por el mundo sentimos vergüenza por el daño que significa esa difamación.

4. Ante quienes nada malo habíamos hecho nos avergonzamos por las consecuencias que trae el perder la buena opinión que tenían de nosotros, opinión que resulta más extremosa porque el contraste de lo bueno con lo malo que ahora ven, invita a considerar como más torpes los actos.—Igualmente nos avergonzamos ante aquellos cuyo favor y amistad buscamos, por el daño que se nos sigue, pues se nos cierran las puertas de la protección y amistad buscadas.

Ad primum ergo dicendum quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, et de magis coniunctis. Quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quae circa nos sunt.

Ad secundum dicendum quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur, propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habeant. Et etiam quia contraria, iuxta se posita, maiora videntur; unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum aestimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius.—Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur, propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendae petitionis et amicitiae consummandae.

ARTICULO 4

Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia [a]

Si también en los hombres virtuosos existe vergüenza

Dificultades. Parece que incluso en los virtuosos puede existir vergüenza.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

---

[a] *Ethic.* 4 lect.17; *In Psalm.* ps.43.

1. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiae non verecundantur: secundum illud Ier 3,3 "Species meretricis facta est tibi: nesciati erubescere". Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhet." [18], quod "homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum". Quae quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Praeterea, verecundia est "timor inglorlationis" (l.c. nt.3). Sed contingit aliquos virtuosos inglorlosos esse: puta si falso infamantur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Praeterea, verecundia est pars temperantiae, ut dictum est (q.143), Pars autem non separatur a toto. Cum igitur temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IV "Ethic." [19], quod "verecundia non est hominis studiosi".

Respondeo dicendum quod sicut dictum est (a.1.2), verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest duplici ratione contingere: uno modo, quia non aestimatur ut malum; alio modo, quia non aestimatur ut possibile, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc, verecundia in aliquo deficit dupliciter. Uno modo, quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur.— Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes et virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi ut si in eis

1. Las causas contrarias suelen tener efectos análogos. Quienes han llegado al colmo de la maldad no sienten vergüenza de nada, como atestigua Jeremías: "Tienes cara de meretriz; no sientes la vergüenza". Luego los virtuosos deben sentirla en grado sumo.

2. Enseña Aristóteles que los hombres "se avergüenzan por los vicios y por las apariencias de tales". Estas apariencias existen en los virtuosos. Luego existe también la vergüenza.

3. Vergüenza es "temor del deshonor". Hay hombres virtuosos que sufren el deshonor; por ejemplo, los calumniados y difamados. Luego sienten vergüenza.

4. La vergüenza es parte de la templanza. La parte va siempre donde va el todo. Luego en el hombre virtuoso, que posee la templanza, existe vergüenza.

Por otra parte, según el Filósofo, "el hombre virtuoso no se avergüenza".

Respuesta. Vergüenza es temor de alguna torpeza. El no temer algún mal puede ser efecto de doble causa. Primero, de que no se estime como malo o que no se considere como posible, al menos difícil, el evitarlo. Estas dos razones explican la vergüenza: las cosas más abominables pueden no considerarse como torpes, cual se comprueba en los hombres sumergidos en la vida de pecado, que ya no sienten el escozor de la culpa, sino que se glorian del pecado; o pueden no considerarse como posibles para uno ni ver dificultad en superarlas, cual sucede con los ancianos y virtuosos. Poseen, sin embargo, tal disposición íntima que, si ocurriera el caer en pecado, se avergonzarían.

[18] C.6 n.21 (BK 1384b17).
[19] C.9 n.4 (BK 1128b21): S.TH., lect.17.

También lo apuntó Aristóteles cuando dijo que "la vergüenza existe en ellos radicalmente, como disposición".

Soluciones. 1. La ausencia de vergüenza en los buenos y en los malos tiene causas radicalmente opuestas. Y en quienes se hallan a medio camino existe, en cuanto que poseen cierto amor al bien, sin estar inmunes totalmente del mal.

2. El virtuoso debe evitar el vicio y todo lo que tenga apariencias de tal. Lo enseñó San Pablo, diciendo que "nos abstengamos de toda apariencia de mal"; y Aristóteles lo había explicado en idéntico sentido, diciendo que el virtuoso ha de evitar así las cosas que son malas "de verdad" como las que lo son "en apariencia".

3. El virtuoso desprecia difamaciones y oprobios, considerándose indigno de ellas, y la vergüenza nunca puede ser mucha, aunque exista de hecho el movimiento de vergüenza que precede al juicio de la razón, como existe el movimiento de las otras pasiones.

4. La vergüenza no es parte constitutiva de la templanza, sino dispositiva. "Pone los cimientos", infundiendo horror al deshonor, dice San Ambrosio.

esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur: unde Philosophus dicit, in IV "Ethic." [20], quod "verecundia est ex suppositione studiosi".

Ad primum ergo dicendum quod defectus verecundiae contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est (in c). Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non totaliter sunt immunes a malo.

Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quae habent speciem vitiorum: secundum illud I "ad Thess." 5,22; "Ab omni specie mala abstinete vos". Et Philosophus dicit, in IV "Ethic." [21], quod vitanda sunt virtuoso tam ea quae sunt mala "secundum veritatem", quam ea quae sunt mala "secundum opinionem".

Ad tertium dicendum quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est (a.2 ad 1), contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo de his nemo multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiae praeveniens rationem, sicut et ceterarum passionum.

Ad quartum dicendum quod verecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositive se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit, in I "De offic." [22], quod "verecundia iacit prima temperantiae fundamenta", inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

---

[20] C.9 n.7 (BK 1128b29) : S.TH., lect.17.
[21] C.9 n.5 (BK 1128b22) : S.TH., lect.17.
[22] C.43 : ML 16,93.

INTRODUCCION A LA CUESTION 145

SOBRE LA HONESTIDAD

Cuatro artículos resumen la doctrina fundamental acerca de esta segunda parte integral de la templanza, a saber : relación entre honestidad y virtud ; entre honestidad y belleza ; entre honestidad, utilidad y placer ; entre honestidad y templanza. Los cuatro vienen a completar la disposición de ánimo que se requiere en el hombre para obrar con rectitud. La cuestión anterior exalta la benéfica influencia de la vergüenza-pudor, como miedo ante el deshonor. Ahora se insiste en el sentido que infunde la valoración de la honestidad, hermosura, decoro y belleza del bien.

I. Honestidad, decoro y virtud

Basándonos en la etimología isidoriana, por ser la que utiliza el Santo en este lugar, comprendemos que, efectivamente, la honestidad, como estado, es *estado de honor, de dignidad, de decoro;* y como acto, *honesto* es lo mismo que *digno, honroso, conforme con la razón y con la ley.*

El acto parece ser anterior al estado, y de él se deriva la calificación al estado de honestidad, indicando el motivo en que se funda esta designación. Un acto humano es honroso y digno cuando en él se descubre al hombre en todo su esplendor ; cuando está medido por la regla de la inteligencia ordenada. Las medianías nunca hacen verdaderamente bella la vida moral. Su capacidad racional es una fuente de pulcritud y no gusta de pequeñeces.

El bien perfecto es la honestidad, que resplandece y atrae. Y como en la vida moral sólo hallamos plenitud de bondad en los actos virtuosos, sólo la virtud es verdadera honestidad. Por consiguiente, hablar de actos honestos es hablar de actos virtuosos e identificar la honestidad con la virtud, ya que todos los otros motivos que puedan presentarse como justificantes de la honestidad son insuficientes, como dirá Aristóteles, para ofrecernos un hombre verdaderamente honrado ; y donde no existe la honradez, no existe tampoco la honestidad (a.1 ad 2).

Digamos, pues, llanamente que honestidad y virtud se convierten y que el acto honesto coincide con el acto virtuoso. Pero con esto no pretendemos afirmar que la virtud, buena en sí misma, sea un fin que carezca de toda ordenación a otros fines superiores ; nos contentamos con sostener que la virtud reúne las características de honestidad, aunque se proyecte hacia fines más altos (ad 2).

Establecida la conveniencia de *honestidad y virtud,* de igual forma debe resolverse la relación entre lo *bello* y lo *honesto,* hablando en el plano moral. Hay, efectivamente, cosas que son bellas aunque sean deshonestas en el orden moral; pero la belleza y honestidad moral coinciden, de suerte que todo lo honesto es bello, y todo lo bello es honesto.

La razón en que se funda esta tesis es el constitutivo mismo de la belleza. En efecto, dos cualidades deben concurrir a la belleza de las cosas: *claridad* y *proporción* de partes. Como esto es precisamente lo que da honestidad a las cosas en el orden moral, es preciso concluir que lo honesto se identifica con lo bello y que tanto honestidad como belleza moral dependen de la armonía y esplendor de las partes integrantes del ser moral.

En cuanto al tercer punto, la solución es también sumamente sencilla. Lo honesto se encuentra junto con lo útil y agradable, pero no se identifica con ellos. La honestidad de las cosas y actos deriva del orden intrínseco impuesto por la razón; la utilidad proviene del servicio prestado en relación con otro fin más alto; y el placer o delectación nace de que el apetito ha sido saciado por el bien presente. Mas no siempre lo agradable es honesto ni útil, ni lo útil es siempre honesto. Lo honesto tiene primacía sobre lo útil y deleitable y se distingue de esas dos categorías del ser.

Pero de todo esto parece concluirse que la honestidad, identificada con la virtud, no es parte de la templanza, contra el sentir del Angélico y del Filósofo. Repasemos, pues, el último punto. Hemos dicho que la templanza es virtud moderadora de los apetitos de placeres del tacto y que reúne especiales motivos para ser llamada *hermosa, honesta* y *excelente,* por la materia en que hace brillar el orden de la razón. Ahora añadimos que, si bien la *hermosura espiritual* la hallamos en todo acto bueno, la belleza y decoro, u honestidad, que enumeremos como integrante de la virtud de la templanza, tiene exactamente los mismos motivos para destacarse entre todos los modos generales de honestidad que la templanza entre las virtudes para apropiarse el significado de moderación. En el sentido amplísimo en que honestidad equivale a virtud, es evidente que la honestidad no es parte de la templanza, sino más bien la templanza parte de la honestidad (ad 1). Pero, atendiendo a que la templanza requiere en forma especialísima la estima y aprecio de la belleza espiritual, a fin de imponerse a los apetitos más bajos, hay razones suficientes para contarla como condición indispensable, como parte integrante de la templanza, aunque en verdad necesite existir en toda virtud.

CUESTION 145

(In quatuor artículos divisa)

De honestate

De la honestidad

La segunda parte integral es la honestidad. Consideremos cuatro puntos:

Deinde considerandum est de honestate (cf. q.144 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quomodo honestum se habeat ad virtutem
Secundo: quomodo se habeat ad decorem.
Tertio: quomodo se habeat ad utile et delectabile.
Quarto: utrum honestas sit pars temperantiae.

Primero: qué relación existe entre la honestidad y la virtud.
Segundo: qué relación guarda respecto de lo bello.
Tercero: qué relación dice con lo útil y deleitable.
Cuarto: si la honestidad es parte de la templanza.

ARTICULO 1

Utrum honestum sit idem virtuti

Si es lo mismo honestidad que virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem virtuti.

1. Dicit enim Tullius, in sua "Rhethorica" (1.2 c.53), honestum esse quod "propter se petitur". Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem: dicit enim Philosophus, in I "Ethic."[1], quod felicitas est "praemium virtutis et finis". Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Praeterea, secundum Isidorum[2], honestas dicitur "quasi honoris status". Sed multis aliis debetur honor quam virtuti: nam "virtuti proprie debetur laus", ut dicitur in I "Ethic."[3] Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Praeterea, "principale virtutis consistit in interiori electione", ut Philosophus dicit, in VIII "Ethic."[4] Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere: secundum illud I ad Cor. 14,40: "Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis". Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Praeterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis: secundum illud "Eccli." 11,14: "Bona et mala, vita et mors, utraque a Deo sunt". Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Dificultades. Parece que honestidad no es lo mismo que virtud.

1. "Lo honesto se busca por sí mismo", dice Cicerón. En cambio, la virtud se busca por la felicidad, pues dice Aristóteles que "la felicidad es premio y fin de la virtud". Luego no son lo mismo.

2. Honestidad, según la etimología de San Isidoro, es "cierto estado de honor". Como honor se debe a muchas más cosas que a la virtud, a la que "propiamente se debe alabanza", síguese que no es igual honestidad y virtud.

3. "Lo esencial de la virtud está en la voluntad", mientras que la honestidad parece reducirse a cierta compostura externa, pues manda San Pablo que "hagamos todas las cosas con honestidad y rectitud". Luego no es lo mismo honestidad que virtud.

4. La honestidad parece identificarse con las riquezas exteriores, pues dice el Eclesiástico: "Lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, todo es de Dios". Pero la virtud no consiste en las riquezas externas. Luego no es lo mismo honestidad que virtud.

---

[1] C.9 n.2 (BK 1099b16); S.TH. lect.14.
[2] *Etymol.* l.10 ad litt. H.: ML 82,379.
[3] C.12 n.6 (BK 1101b31): S.TH., lect.18.
[4] C.13 n.11 (BK 1163a22): S.TH., lect.13.

Por otra parte, expone Tulio que lo honesto se divide en cuatro partes, que se corresponden con las divisiones de la virtud. Luego son lo mismo.

Respuesta. Conforme a la definición de San Isidoro, honesto es lo mismo que "estado de honor". Parece, pues, que honesto es cuanto puede considerarse digno de honor. Como el honor se debe a la excelencia de una cosa, y la excelencia del hombre proviene de su virtud principalmente—ya que virtud es "la disposición del ser perfecto a lo mejor"—, síguese que, propiamente hablando, da lo mismo hablar de honestidad y de virtud.

Soluciones. 1. Como enseña Aristóteles, hay cosas que se apetecen por sí mismas y nunca se ordenan a otro fin, cual sucede con la felicidad como fin último; otras cosas se apetecen por sí mismas, en cuanto que poseen cierta razón de bondad que las hace deseables, aunque ningún otro bien consigamos mediante ellas, pero que de hecho están ordenadas a otro bien más perfecto. En esta segunda categoría hay que colocar las virtudes. Por eso dijo Tulio que "ciertas cosas nos estimulan con su energía y nos arrastran con su dignidad", cual sucede con la virtud, la verdad y la ciencia. Esto basta para poseer la razón de honesto.

2. Entre las cosas dignas de honor y que no son virtudes, hay algunas más excelentes que la misma virtud; por ejemplo, Dios y la bienaventuranza. Pero estas cosas no nos son conocidas por experiencia, al modo como conocemos las virtudes con que diariamente obramos, y por ese motivo la virtud reclama para sí en forma especial el nombre de bien honesto.—Otras son inferiores a la virtud, y son dignas de honor en cuanto que cooperan a la formación de la

Sed contra est quod Tullius, in I "De offic." (c.5), et in II "Rhet." (l.c), dividit honestum in quatuor virtutes principales, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit (l.c. nt.2), honestas dicitur "quasi honoris status". Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est (q.103 a.2; 144 a.2 ad 2), excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem: quia est "dispositio perfecti ad optimum", ut dicitur in VII "Physic."[5] Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I "Ethic."[6], eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud: sicut felicitas, quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret: et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae. Unde Tullius dicit, in II "Rhet." (c.52), quod "quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit", ut virtus, veritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum quod eorum quae honorantur praeter virtutem, aliquid est virtute excellentius: scilicet Deus et beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti.—Alia vero, quae sunt infra virtutem, honorantur inquantum coadiuvant ad operationem virtutis: sicut nobilitas, potentia et divi-

---

[5] C.3 n.4 (Bk 246a13): S.Th., lect.5.
[6] C.7 n.4 (Bk 1096a30): S.Th., lect.9.

tiae. Ut enim Philosophus dicit, in IV "Ethic." [7], huiusmodi "honorantur a quibusdam: sed secundum veritatem, solus bonus est honorandus". Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud: honor autem, prout est appetibilis propter seipsum. Et secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (in c), honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quaedam de excellentia alicuius, ut supra dictum est (q.103 a.2). Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc, radicaliter honestas consistit in interiori electione: significative autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum quod quia secundum vulgarem opinionem excellentiam divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

virtud; por ejemplo, la nobleza, poder y riquezas. "No faltan quienes honren dichos bienes—escribe el Filósofo—, pero en verdad únicamente el bueno debe ser honrado". Y como la bondad procede de la virtud, a la virtud se debe alabanza en cuanto apetecida en orden a otro fin, y honor, en cuanto apetecible por sí mismo. Eso basta para la razón formal de honestidad.

3. Vayamos gradualmente: el objeto honesto reclama honor; el honor es manifestación de la excelencia de los seres, y el testimonio de que tributamos dicho honor son los actos externos, que son indicio de la elección interna. Luego el acto exterior es honesto en cuanto manifiesta el acto interno de rectitud; y la honestidad radicalmente se encuentra en lo interior, y sólo a modo de signo en el trato exterior.

4. Como, según la común estimación de los hombres, la excelencia que procede de las riquezas hace al hombre digno de honor, de ahí deriva el que a veces se le aplique el nombre de honestidad a la prosperidad en bienes externos.

ARTICULO 2

Utrum honestum sit idem quod decorum

Si honesto es lo mismo que bello

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum.

1. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu: nam honestum est "quod per se appetitur" [8]. Sed decorum magis respicit aspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

Dificultades. Parece que no es lo mismo honesto y bello.

1. Lo honesto se refiere al apetito, pues lo definimos como "objeto que por sí mismo se apetece". En cambio, lo bello se refiere más al conocimiento por la vista, a la que agrada. Luego no es lo mismo honesto y bello.

---

[7] C.3 n.19 (BK 1124b24): S.TH., lect.20.
[8] TULLIUS, *Rhet.* l.2 c.55.

2. Lo bello exige cierta claridad, que pertenece a la razón de gloria; lo honesto dice relación más bien al honor. Como honor y gloria son cosas distintas, parece que no es lo mismo ser bello que ser honesto.

3. Lo honesto se identifica con la virtud. En cambio, existe una belleza opuesta a la virtud, pues dice Ezequiel: "Confiando en tu hermosura, has fornicado en tu nombre". Luego no es lo mismo objeto honesto que bello.

Por otra parte, enseña el Apóstol que "los miembros menos decentes que nosotros poseemos son precisamente los que tratamos con mayor decencia, mientras que los otros no lo necesitan". Llama en este lugar deshonestos a los miembros torpes; y honestos, a los bellos. Luego da lo mismo decir honesto que bello.

Respuesta. En la belleza o hermosura, escribe Dionisio, concurren dos cualidades: claridad y proporción, pues Dios se dice hermoso "como causa de la proporción y esplendor de los seres". Así, la belleza del cuerpo depende de la proporción de miembros con cierta luz que los ilumina, y la belleza espiritual consiste en que la conversación y las obras estén proporcionadas a la claridad espiritual. Como esto mismo es lo que integra la razón de honestidad—identificándose con virtud—, síguese que es lo mismo ser honesto que bello; podríamos, pues, decir con San Agustín: "Llamo honestidad a la belleza intelectual, mejor dicho, espiritual; a las cosas revestidas de belleza sensible se aplica mucho peor el epíteto de hermosas".

2. Praeterea, decor quandam claritatem requirit: quae pertinet ad rationem gloriae. Honestum autem respicit honorem. Cum igitur honor et gloria differant, ut supra dictum est (q.103 a.1 ad 3), videtur quod etiam honestum differat a decoro.

3. Praeterea, honestum est idem virtuti, ut supra (a.1) dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti: unde dicitur Ez. 16,15: "Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo." Ergo honestum non est idem decoro.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 12,23-24: "Quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent: honesta autem nostra nullius egent." Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur.

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. "De div. nom."[9] ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio: dicit enim quod Deus dicitur pulcher "sicut universorum consonantiae et claritatis causa". Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (a.1) idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest."[10]: "Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus." Et postea subdit quod "sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur."

[9] § 7: MG 3,704.
[10] Q.30: ML 40,19.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum: et ideo dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." (l.c. nt.9), quod "omnibus est pulchrum et bonum amabile". Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit, in I "De offic." (c.5): "Formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides: quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae."

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (ibi.) dictum est, gloria est effectus honoris: ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo, sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali.—Quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit: secundum illud Ez. 28,17: "Elevatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo."

Soluciones. 1. El bien conocido despierta el apetito; y la hermosura que se revela en la cosa aprehendida por el mismo conocimiento aparece conveniente y buena, como dice Dionisio: "El bien y la belleza es amable a todos". De ahí que todo objeto honesto, en cuanto posee ese resplandor espiritual, sea apetecible, según las palabras de Cicerón: "He ahí la forma y, por decirlo así, la figura de la honestidad; si la contemplaran los ojos, despertaría—como enseña Platón—un amor maravilloso a la sabiduría".

2. La gloria es efecto del honor tributado, pues por la alabanza y honor tributado se hace el hombre preclaro ante los demás. Y como es una misma cosa honroso y glorioso, lo es también honesto y bello.

3. La objeción se funda en la belleza corporal. — Podría, no obstante, responderse que incluso la belleza espiritual lleva a cierta espiritual fornicación, por la hinchazón de la soberbia, como dice Ezequiel: "Se ha envanecido tu corazón a causa de la hermosura; perdiste la sabiduría a causa de ella".

ARTICULO 3

Utrum honestum differat ab utili et delectabili

Si lo honesto difiere de lo útil y deleitable

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili.

1. Dicitur enim honestum quod "propter se appetitur" [11]**. Sed delectatio propter se appetitur: "ridiculum enim videtur quaerere propter quid aliquis velit delectari", ut Philosophus dicit, in X "Ethic."** [12] **Ergo honestum non differt a delectabili.**

Dificultades. Parece que lo honesto no se distingue de lo útil y deleitable.

1. Lo que es deseado "por sí mismo", se llama honesto. Pero "es ridículo preguntarse por qué nos deleitamos", como dice Aristóteles, pues el placer se busca por sí mismo. Luego lo honesto no difiere de lo deleitable.

---

[11] TULL., *Rhet.* l.2 c.53.
[12] C.2 n.2 (BK 1172b22): S.TH., lect.2.

2. Las riquezas son cosas útiles, como afirma Cicerón: "Hay una cosa que no se busca por sí misma, sino por el fruto y utilidad que reporta: es la riqueza". Pero las riquezas tienen razón de cosa honesta, pues dice el Eclesiástico que la "pobreza y honestidad", es decir, riqueza, "vienen de Dios"; y también: "Echa carga sobre sus hombros quien trata con hombres honestos", es decir, ricos. Luego lo honesto no se distingue de lo útil.

3. Demuestra Cicerón que nada puede ser útil sin ser honesto. Y lo mismo repite San Ambrosio. Luego no hay diferencia entre lo útil y honesto.

Por otra parte está la autoridad de San Agustín: "Honesto es lo que por sí mismo se busca; útil, lo que se ordena a otro fin".

Respuesta. Lo honesto se encuentra junto con lo útil y agradable, pero no se identifican. Llamamos honesto a lo que posee cierto esplendor por el orden que la inteligencia impuso. Y como, por otro lado, todo lo que está de acuerdo con los principios de la razón es naturalmente conveniente al hombre, y cada ser se recrea en lo que conviene a su naturaleza, síguese que lo honesto es naturalmente agradable al hombre, como hablando del acto virtuoso probaba Aristóteles. Pero no todo lo agradable es honesto, pues hay objetos que dicen bien a los sentidos, pero no al orden de la razón, y ese placer está fuera del campo racional que perfecciona la naturaleza.—En cuanto a la virtud, honesta por sí misma, hay que decir que se ordena a otra meta como a su fin, es decir, a la felicidad.

Tenemos, pues, que en el mismo sujeto coinciden todas estas perfec-

2. Praeterea, divitiae sub bono utili continentur: dicit enim Tullius, in II "Rhet." (c.52): "Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem petendum, quod pecunia est." Sed divitiae habent rationem honestatis: dicitur enim Eccli. 11,14: "Paupertas et honestas (idest divitiae) a Deo sunt"; et 13,2: "Pondus super se tollit qui honestiori (idest "ditiori") se communicat." Ergo honestum non differt ab utili.

3. Praeterea, Tullius probat, in libro "De offic." (l.2 c.3), quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambrosium, in libro "De offic." [13] **Ergo utile non differt ab honesto.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." (l.c. nt.10): "Honestum dicitur quod propter seipsum petendum est: utile autem quod ad aliquid aliud referendum est."

Respondeo dicendum quod honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (a.2), inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo conveniente. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile: sicut de operatione virtutis Philosophus probat, in I "Ethic." [14] **Non tamen omne delectabile est honestum: quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius.—Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem.**

Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et

[13] L.2 c.6: ML 16,117.
[14] C.8 n.10 (Bk 1099a7): S.Th., lect.13.

delectabile: sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum: quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II "Ethic." [15]

Ad primum ergo dicendum quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum quod divitiae vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant: vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est (a.1 ad 2).

Ad tertium dicendum quod intentio Tullii et Ambrosii dicere est quod nihil potest esse simpliciter et vere utile quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem: quamvis forte possit esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile in se consideratum, pertingat ad rationem honesti.

ciones de bien honesto, útil y deleitable; pero se distinguen al mismo tiempo, ya que honesto se dice del objeto en cuanto poseedor de cierta excelencia digna de honor por su belleza espiritual; deleitable, en cuanto saciativo del apetito; y útil, en cuanto que se ordena a un fin ulterior. Lo agradable es más universal que lo útil y honesto, ya que todo objeto útil y honesto es deleitable bajo algún aspecto, pero no viceversa.

Soluciones. 1. Se llama honesto lo que por sí mismo es deseable para el apetito racional o voluntad, que tiende a lo que es conforme a razón. Deleitable es lo que por sí mismo agrada al apetito sensitivo.

2. A las riquezas se aplica el nombre de honestidad, bien porque muchos veneran las riquezas, bien en cuanto que se ordenan convenientemente a actos de virtud.

3. La intención de Cicerón y San Ambrosio es decirnos que nada puede ser en orden absoluto verdaderamente útil si contraría a la honestidad, porque está en oposición con el fin último del hombre, que es el bien racional pleno; aunque podrá quizá ser útil bajo ciertos aspectos, respecto de algún particular. No tratan de defender que todo lo útil, en sí mismo, alcance la razón de bien honesto.

ARTICULO 4

Utrum honestas debeat poni pars temperantiae [a]

Si la honestidad es parte de la templanza

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiae.

1. Non enim est possibile quod idem, respectu eiusdem, sit pars et totum. Sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit, in

Dificultades. Parece que la honestidad no debe ponerse como parte de la templanza.

1. Es imposible que una misma cosa, bajo el mismo aspecto, sea parte y todo. La templanza es parte de

---

[a] Supra q.143 a.1.

[15] C.3 n.7 (BK 1105a1): S.TH., lect.3.

lo honesto, como dice Cicerón. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

2. "El vino hace parecer honestos todos los sentimientos". Pero el exceso de vino, de que ahí se habla, más bien parece intemperancia que acto de templanza. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

3. Honesto es lo mismo que digno de honor. Pero "los justos y valientes son quienes principalmente reciben honores". Luego la honestidad no pertenece a la templanza, sino a la justicia o fortaleza. Por eso dijo Eleázaro: "Sufro con valor una muerte honrosa por nuestras venerables y santas leyes."

Por otra parte, Macrobio llama a la honestidad parte de la templanza, y San Ambrosio la califica de igual forma.

Respuesta. Honestidad es cierta hermosura espiritual. Hermoso y torpe son términos antagónicos que mutuamente se dan luz. Por eso la honestidad parece reducirse con especial motivo a la templanza, que refrena lo que hay en el hombre de más bajo y torpe, es decir, los placeres propios de brutos. Por eso, su mismo nombre de templanza lleva escondido un bien para la razón, a la que corresponde moderar, "poner a tono" las concupiscencias depravadas. Así, pues, la honestidad, en cuanto dice relación especial a la templanza, no se considera como parte subjetiva de la misma, ni como virtud adjunta, sino como parte integral nada más, a modo de condición necesaria para su existencia.

Soluciones. 1. La templanza es parte subjetiva de la honestidad, tomando esta palabra en su extensión

II "Rhet." (l.c. nt.11). **Ergo honestas non est pars temperantiae.**

2. Praeterea, III Esdr. 3,21 dicitur quod "vinum praecordia facit honesta". Sed usus vini, praecipue superfluus, do quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiae.

3. Praeterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed "iusti et fortes maxime honorantur", ut dicit Philosophus, in I "Rhet." [16] **Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam vel fortitudinem. Unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II Mach. 6,28: "Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morto perfungor".**

Sed contra est quod Macrobius [17] **honestatem ponit partem temperantiae. Ambrosius etiam, in I "De offic."** [18]**, temperantiae specialiter honestatem attribuit.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari et "temperare" concupiscentias pravas. Sic igitur honestas, prout speciali quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars eius non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam eius conditio.

Ad primum ergo dicendum quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti prout sumitur in sua

---

[16] C.9 n.6 (BK 1366b5).
[17] *In somm. Scip.* l.1 c.8.
[18] C.43 : ML 16,93.

communitate. Sic autem non ponitur temperantiae pars.

Ad secundum dicendum quod vinum in ebrils "facit praecordia honesta" secundum eorum reputationem: quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

Ad tertium dicendum quod iustitiae et fortitudini debetur maior honor quam temperantiae propter maioris boni excellentiam. Sed temperantiae debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis (in o) patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiae: secundum regulam Apostoli, I ad Cor. 12,23, quod "inhonesta nostra maiorem habent honestatem", scilicet removentem quod inhonestum est.

más amplia. Y, en dicha acepción, la honestidad no es parte de la templanza.

2. El vino hace que "todas las cosas aparezcan honestas" en la estimación de quien sufre sus efectos, pues se cree que es algo grande y honorable.

3. A la justicia y fortaleza se debe mayor honor que a la templanza en virtud de la mayor excelencia de su objeto; en cambio, a la templanza se debe mayor honor por reprimir vicios más execrables, como se ha demostrado. En este sentido, la honestidad pertenece más bien a la templanza, de acuerdo con el texto del Apóstol: "Los miembros menos honrosos reportan mayor gloria", es decir, reprimen lo más detestable.

INTRODUCCION A LA CUESTION 146

SOBRE LA ABSTINENCIA

Dos artículos resumen la doctrina sobre la virtud de la abstinencia en sí misma considerada, como parte subjetiva de la templanza, según dejó asentado anteriormente : primero, si es virtud ; segundo, si es virtud especial.

* * *

Se trata, evidentemente, de justificar la clasificación establecida en las cuestiones anteriores, examinando cómo de hecho, respecto de la abstinencia, hay motivos que abogan por la existencia de una virtud especial, reductible a la templanza como virtud específica dentro del género. La evidencia del tema aconseja brevedad.

Llamamos abstinencia a la fuerza reguladora del *apetito de comer y beber,* que responde originariamente a una *necesidad de la naturaleza,* pero que puede desorbitarse buscando algo que trascienda el orden de la razón. Por cuanto impone moderación en la comida y bebida, parece estar en relación inmediata con la templanza, pero reduciendo su acción a un campo limitado, que deja amplio margen para la existencia de otros hábitos buenos.

En efecto, la templanza, como *moderación,* fija el justo medio entre el exceso de quien todo lo subordina al apetito de placeres y el defecto de quien se priva de lo necesario para la vida de la persona y de la naturaleza. La abstinencia es también *privación,* renuncia a algo que nos agradaría, que nos reportaría algún bien, pero cuya ausencia no es dañosa para la naturaleza y sí beneficiosa para el espíritu. Convienen, pues, en la razón genérica ; y la abstinencia forma virtud especial entre todas las partes en que se realiza esa razón formal de moderación, propia de la templanza, en cuanto que el objeto propio moderado por ella es reducido, limitado, concreto, y está revestido de especial dificultad dentro del marco general de la virtud principal. La comida y bebida son placeres del tacto y del gusto sometidos a moderación virtuosa y que presentan su interés y sus obstáculos, distintos de los obstáculos ofrecidos por la lujuria y otros vicios. Y como la existencia de hábitos buenos y distintos está condicionada precisamente por las dificultades que deban superarse en la marcha de la naturaleza hacia su fin, aquí nos encontramos ante un caso capaz de proporcionar materia a una virtud distinta dentro del conjunto de la templanza.

Estas nociones se explicarán más ampliamente en las cuestiones que siguen.

CUESTION 146

(In duos articulos divisa)

De abstinentia

De la abstinencia

Deinde considerandum est de partibus subiectivis temperantiae (cf. q.144 introd.). Et primo, de his quae sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quae sunt circa delectationes venereorum (q.151). Circa primum, considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos et potus; et de sobrietate (q.149), quae est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria: primo, de ipsa abstinentia; secundo, de actu eius, qui est ieiunium (q.174); tertio, de vitio opposito, quod est gula (q.148).

Circa abstinentiam autem quaeruntur duo.

Primo: utrum abstinentia sit virtus.

Secundo: utrum sit virtus specialis.

Comencemos a tratar de las partes subjetivas de la templanza, que son dos: moderación de los placeres de la comida y de los placeres venéreos. Sobre el primer punto hay que estudiar: la abstinencia, cuyo objeto son las comidas y bebidas, y la sobriedad, cuyo objeto son especialmente las bebidas. Acerca de la abstinencia, tres puntos: 1) de la abstinencia en sí misma; 2) del acto de abstinencia, que es el ayuno; 3) del vicio opuesto, la gula.

Dos problemas sobre la abstinencia en sí misma:

Primero: si es virtud.

Segundo: si es virtud especial.

ARTICULO 1

Utrum abstinentia sit virtus [a]

Si la abstinencia es virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit virtus.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 4,20: "Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute". In abstinentia autem non consistit regnum Dei: dicit enim Apostolus, Rom. 14,17: "Non est regnum Dei esca et potus"; ubi dicit Glossa [1] "nec in abstinendo nec in manducando esse iustitiam". Ergo abstinentia non est virtus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in X "Confess." [2], ad Deum lo-

Dificultades. Parece que la abstinencia no es virtud.

1. "El reino de Dios no está en las palabras, sino en la virtud", dice el Apóstol. Y tampoco en la abstinencia, porque "el reino de Dios no es comida o bebida", "Ni la justicia está en comer o no comer", añade la Glosa. Luego la abstinencia no es virtud.

2. San Agustín hablaba a Dios de esta forma: "Vos me habéis enseña-

---

[a] Supra q.143 a.1; *In Rom.* 14 lect.1.2.

[1] *Ordin.*; AUGUST., *Quaest. Evang.* l.2 q.11 in Lc. 8,35: ML 35,1337.

[2] C.31: ML 32,797.

do a tomar los alimentos como medicinas". Como el moderar las medicinas no corresponde a la virtud, sino al arte médica, de idéntica forma, moderar los alimentos—objeto de la abstinencia—no es obra de virtud, sino de arte.

3. Toda virtud está equidistante de los extremos viciosos. Como la abstinencia es pura negación de alimento, no se sitúa en el justo medio. Luego no es virtud.

4. Ninguna virtud excluye la existencia de otra. Pero, como escribe San Gregorio, "la impaciencia perturba la tranquilidad de las conciencias que guardan abstinencia"; y también: "El vicio de la soberbia penetra, a veces, el pensamiento de los que guardan la abstinencia". Luego la abstinencia no es virtud.

Por otra parte está la autoridad de San Pedro: "Esforzaos por unir a vuestra fe la virtud; a la virtud, la ciencia, y a la ciencia, la abstinencia". La abstinencia se enumera como una virtud especial; luego lo es.

Respuesta. Abstinencia quiere decir substracción de los alimentos, y puede tomarse en dos acepciones: primero, en cuanto designa substracción absoluta, en cuyo caso no es, en sí mismo, ni virtud ni acto virtuoso, sino algo indiferente; segundo, como substracción moderada conforme a la regla de la razón, y entonces significa virtud o acto virtuoso. Es el modo como hay que entenderlo en el texto referido de San Pedro: "Hay que administrar la abstinencia con sabiduría", a fin de que el hombre se prive en la medida conveniente, "conforme a las exigencias de los hombres con quienes vive y de la propia persona y de su misma necesidad corporal".

quens: "Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam". Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinae. Ergo, pari ratione, moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Praeterea, omnis virtus "in medio consistit", ut habetur in II "Ethic." [3] Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu: cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Praeterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam: dicit enim Gregorius, in "Pastorali" [4], quod "mentes abstinentium plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis". Ibidem etiam dicit quod "cogitationes abstinentium nonnunquam superbiae culpa transfigit": et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est quod dicitur II Petr. 1,5-6: "Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam": ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

Respondeo dicendum quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiae accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute ciborum substractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem neque actum virtutis, sed quiddam indifferens. — Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in praemissa auctoritate Petri (in "Sed contra"), ubi dicitur "in scientia abstinentiam ministrandam": ut scilicet homo a cibis abstineat prout oportet, "pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate" [5].

---

[3] C.6 n.15 (BK 1106b36) : S.TH., lect.7.
[4] P.3 c.19 : ML 77,81.
[5] Cf. AUGUST., l.c. n.1.

Ad primum ergo dicendum quod et usus ciborum et eorum abstinentia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 8,8: "Esca nos non commendat Deo. Neque enim, si non manducaverimus, deficiemus: neque, si manducabimus, abundabimus", scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinae in comparatione ad valetudinem corporis: sed secundum interiores affectiones, in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit, in libro "De quaest. Evang." (Ib.): "Non interest omnino", scilicet ad virtutem, "quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate: sed quanta facilitate et serenitate animi his valeat, cum oportet vel necesse est, carere".

Ad tertium dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes eius denominantur. Unde et abstinentia, quia pars est temperantiae, denominatur a defectu. Et tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum quod illa vitia proveniunt ex abstinentia prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere "sicut oportet", scilicet

Soluciones. 1. La comida o la abstinencia de la misma no forma parte del reino de Dios por derecho propio. "La comida no es título valedero ante Dios. No por no comer andaremos escasos, ni por comer hemos de tener mayor abundancia", espiritualmente se entiende. Ambas cosas, hechas por fe y amor de Dios, pertenecen al reino de Dios.

2. La moderación de comidas en cuanto a cantidad y calidad pertenece al arte médica por lo que se refiere al cuerpo; pero en orden a los afectos internos, respecto del bien de la razón, pertenece a la abstinencia. San Agustín lo expresó de esta forma: en cuanto a la virtud, "no importa qué clase de alimentos o qué cantidad comemos, con tal que todo vaya regulado conforme a la condición de la persona, de sus necesidades y de los hombres con quienes vive; lo que importa es saber con qué serenidad y facilidad se priva de ellos cuando hace falta".

3. A la templanza corresponde refrenar los placeres que atraen excesivamente el apetito, lo mismo que a la fortaleza pertenece robustecer el espíritu contra los temores que nos apartan del bien de la razón. Y así como la fortaleza es digna de elogio por un cierto exceso que se patentiza en el mismo nombre de las partes de esta virtud, la templanza es digna de elogio por una cierta privación que se expresa también en su nombre y en el de sus partes. Luego la abstinencia, como parte de la templanza, es palabra de sentido privativo y se mantiene en el medio virtuoso por estar de acuerdo con la razón.

4. Esos vicios provienen de la abstinencia por no ajustarse debidamente a la inteligencia, ya que la razón recta impone abstención "en

la forma que conviene", es decir, con hilaridad; y "por el fin conveniente", es decir, por la gloria de Dios, no por la propia gloria.

cum hilaritate mentis; et "propter quod oportet", scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULO 2

Utrum abstinentia sit specialis virtus

Si la abstinencia es una virtud especial

Dificultades. Parece que la abstinencia no es virtud especial.

1. La virtud es por sí misma digna de alabanza. Dice San Gregorio que "la abstinencia no es laudable por sí misma, sino por las otras virtudes". Luego no es virtud especial.

2. La abstinencia de los santos, privación de comida y bebida, no se funda en que estas criaturas sean malas, sino en que "hay que castigar el cuerpo". Este acto pertenece a la castidad, como el propio nombre indica. Luego la abstinencia no es virtud distinta de la castidad.

3. Así como debemos contentarnos con comida moderada, también con vestido moderado, como enseña San Pablo: "Teniendo alimento y con qué vestirnos, contentémonos ya". Pero la moderación en el vestir no es virtud especial. Luego tampoco debe serlo la abstinencia imponiendo moderación en los alimentos.

Por otra parte, Macrobio señala la abstinencia como parte especial de la templanza.

Respuesta. Dado que la virtud moral mantiene el bien de la razón contra los ataques de las pasiones, allí donde exista el peligro de que una pasión nos prive de algún bien

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus.

1. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis: dicit enim Gregorius, in "Pastorali" (l.c. nt.1), quod "virtus abstinentiae non nisi ex aliis virtutibus commendatur". Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Praeterea, Augustinus [6] dicit, "De fide ad Petrum", quod abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed "pro sola corporis castigatione". Hoc autem pertinet ad castitatem: ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Praeterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste: secundum illud 1 ad Tim. 6,8: "Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus". In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quae est moderativa alimentorum.

Sed contra est quod Macrobius [7] ponit abstinentiam specialem partem temperantiae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [8] dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum: et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahat a bono ra-

---

[6] FULGENTIUS, c.42: ML 65,704.
[7] *In somn. Scip.* l.1 c.8.
[8] Q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3.

tionis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis: tum propter earum magnitudinem; tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitae conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

racional, debemos poner una especial virtud. Como los placeres de los manjares son aptos para substraernos el bien de la razón, sea por su magnitud, sea por la misma necesidad de comer para sostener la vida, sumamente amada por el hombre, síguese que la abstinencia es virtud especial.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est (1-2 q.65 a.1). Et ideo una virtus adiuvatur et commendatur ex alia: sicut iustitia a fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiae commendatur ex aliis virtutibus.

Soluciones. 1. Todas las virtudes están unidas, y cada una recibe el apoyo y alabanza de las demás; por ejemplo, la justicia, de la fortaleza. Por este motivo, la templanza es alabada por las otras virtudes.

Ad secundum dicendum quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebras luxuriae, sed etiam contra illecebras gulae: quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulae vincendas, quae tanto fortiores sunt quanto homo eis magis cedit. Et tamen non prohibetur abstinentiam esse specialem virtutem per hoc quod ad castitatem valet: quia una virtus ad aliam iuvat.

2. La abstinencia castiga y defiende el cuerpo no sólo de los ataques de lujuria, sino de la gula, ya que, mediante la abstinencia, el hombre acrecienta sus energías contra el vicio de la gula, lo mismo que las pierde cuando se entrega a sus impulsos. Y no pierde su carácter de virtud especial por fomentar la castidad, porque ese auxilio lo presta toda virtud.

Ad tertium dicendum quod usus vestimentorum est introductus ab arte: usus autem ciborum a natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

3. El uso de vestidos es algo artificial; en cambio, el alimentarse es cosa natural. Hay, pues, mayor motivo para que exista una virtud que modere estos placeres que para regular el uso de los vestidos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 147

SOBRE EL AYUNO

Ocho puntos considera Santo Tomás en torno al ayuno: si es acto de virtud; a qué virtud pertenece; si es de precepto; quiénes están dispensados de esa ley; en qué tiempo obliga; cuántas veces se puede comer en días de ayuno; a qué horas y qué alimentos.

* * *

La explicación de estos ocho temas nos llevaría insensiblemente a repetir cuanto el santo ha de explicar y a recoger las conclusiones que en cualquier texto de moral podrán encontrarse. La casuística sobre el particular quizá no encuadre en una introducción. Señalemos, pues, el camino a recorrer y dejemos que hable el Maestro.

La abstinencia, hablando en términos generales, es un hábito bueno que modera el apetito de los alimentos, tanto respecto de su cantidad como de su calidad. Pero toda virtud necesita actualizarse, necesita obrar, aplicando las energías correspondientes. El acto propio de la virtud de la abstinencia es precisamente el ayuno, que tasa la cantidad y calidad del alimento que podemos tomar en unas circunstancias y en otras.

Hablando en términos generales, deberíamos distinguir varias clases de ayuno. Ante todo está el *ayuno natural,* que no es acto de virtud y consiste en no tomar manjar alguno; es una privación o negación de alimento. Si esa negación es voluntaria, conforme con los principios de la razón y ordenada a un buen fin, el acto es virtuoso y procede elicitivamente de la virtud de la abstinencia. Se llama *ayuno moral,* ayuno virtuoso. El fin a que se ordene estará señalado por la virtud que lo impere o informe; y tendremos un ayuno, una privación, en orden a conservar la castidad, a fomentar la piedad, a excitar el sacrificio... Si ese ayuno se establece en orden a la recepción del cuerpo de Cristo, tendremos el *ayuno eucarístico,* preceptuado por la Iglesia con dicho fin. Y si se impone también por legislación eclesiástica en orden a refrenar la concupiscencia, a mortificar las pasiones, etc., etc., en días y tiempos determinados del año, tendremos el *ayuno eclesiástico.* El ayuno de que aquí se trata es el *eclesiástico* principalmente, aunque se haga mención repetidas veces del ayuno como precepto natural, ya que el sacrificio y privación es medio que la misma naturaleza descubrió en orden al sostenimiento del imperio humano racional.

Pues bien, cuando el ayuno—privación de alimento—es un acto racionalmente ordenado a un bien honesto, cumple a perfección todos los requisitos para ser virtuoso. Tres fines principales pueden señalársele: *«calmar la concupiscencia, elevar el espíritu a las verdades más altas y satisfacer por los pecados»* (a.1). Es imposible que un acto revestido de estas tres cualidades sea vicioso. Podrán añadirse motivos de perversión;

por ejemplo, la vanagloria, el egoísmo, etc.; pero quedarán siempre como algo extrínseco, obra exclusiva del hombre mal ordenado, no fines directos del ayuno.

Este acto virtuoso pertenece a la virtud de la abstinencia, ya que hemos declarado que lo propio de esa virtud, su *objeto adecuado*, es moderar los *apetitos de placeres del sentido del tacto*, y el ayuno es un acto de moderación en la comida (a.2 y ad 1). Así como la abstinencia nos impone el deber de dar al cuerpo cuanto sea necesario para su conservación, para su perfeccionamiento y para realizar los actos correspondientes al estado de vida que poseemos, el ayuno exige también el sacrificio moderado en la comida, máxime en cuanto a cantidad de alimento, en orden al perfeccionamiento de nuestra personalidad integral. No se trata de violentar al cuerpo con cargas que no pueda soportar. Es un vicio inhumano el exagerar los ayunos cuando pueden repercutir gravemente en la salud o pueden incapacitarnos para cumplir con nuestro deber. El ayuno busca exclusivamente favorecer el desarrollo de nuestra vida espiritual, nunca jamás tratará de destruir nuestro cuerpo (a.1 ad 2). La medicina, como arte que es, nos indica qué extremos debemos evitar en la conservación digna de la vida corporal; la virtud de la abstinencia—como parte de la templanza—será el arte medicinal que nos indique también los excesos de condescendencia o de rigorismo en el trato del cuerpo, para el mejor funcionamiento de las facultades espirituales.

Dado, pues, que el ayuno es un medio apropiado para enmendar los apetitos, para elevar la mente y borrar nuestras culpas, parece que la misma naturaleza lo está reclamando. Todos los hombres llevamos algún peso que necesitamos quitar de encima, tenemos algo que limpiar; y el ayuno es medicina que purifica. Cuando la Iglesia preceptúa, en nombre de Dios, el cumplimiento de ciertos ayunos en días determinados del año, interpreta esa propensión de la naturaleza, encauzando nuestro sacrificio de expiación. La naturaleza está pidiendo un ayuno *natural*. La Iglesia, al preceptuarlo y concretarlo, lo convierte también en ayuno *eclesiástico* (a.3).

Cuándo estamos obligados a iniciar los ayunos y en qué circunstancias quedamos dispensados de su cumplimiento, son cosas expresamente declaradas por la legislación vigente. Un sentido humano, comprensivo y realista, ha venido a concretar el comienzo obligatorio del ayuno eclesiástico en los veintiún años cumplidos, y el término en los sesenta. Claro que dentro de esos límites son muchísimos los que están libres de esa ley por las graves ocupaciones que poseen, por el intenso trabajo, por el estado de salud, etc., situaciones previstas por el legislador, como están previstas las excepciones en una ley que no obliga con *grave incómodo*. La determinación minuciosa de estas cuestiones debe buscarse en los tratados de moral, lo mismo que las fechas en que el precepto debe cumplirse. Santo Tomás las repite también, haciendo un esfuerzo por indicar la congruencia de las mismas a base de símbolos descubiertos en la patrística.

Algo más importante es la cuestión relativa al número de comidas que puede hacerse durante el día de ayuno. Es costumbre tradicional en la Iglesia que solamente se permita una comida propiamente tal, es decir, *completa*. La razón es sumamente sencilla. Si nos imponemos el sacrificio de privarnos del alimento, se tiene que manifestar en la reducción del mismo, si no en la supresión total. Desde los más remotos tiempos, en la Iglesia se ha sostenido la reducción de las comidas a una sola, cuya hora debe ser precisamente el mediodía. El sacrificio que implica

ayunar se comprueba principalmente retrasando la primera comida del día. Por eso, si el desayuno comienza siendo abundante, y al mediodía se repite otra buena pitanza, el efecto del ayuno ha desaparecido totalmente. Lo propio es hacer una sola comida, y a ser posible, al mediodía.

Sin embargo, la misma tradición eclesiástica, confirmada por el Código de Derecho Canónico, permite tomar una pequeña colación por la mañana y por la noche y cambiar la colación de la noche con la comida del mediodía (cn.1251). Santo Tomás requeriría para esto una causa verdaderamente justificada, ya que la hora de la comida se consideraba también como factor de suma importancia en el ayuno: en la cuaresma no debemos pensar que ayunan los que antes de *la hora de vísperas ya han comido* [1]. Prácticamente, en su tiempo no se conocía la colación de la noche y sólo se hablaba del mediodía, o de una hora cualquiera posterior al mediodía, como tiempo apto para hacer la única comida sin romper el ayuno. Hoy mismo parece que se requiere una causa justificada para poder hacer esa inversión de horas, aunque la mayoría de los moralistas sostienen que la hora no es esencial para el ayuno [2].

Añadiremos que en la actual legislación, aunque hayan variado las prescripciones en torno al ayuno eucarístico, siguen vigentes las que competen al ayuno natural o moral, si bien las circunstancias mundiales han hecho modificar numerosos detalles. Del ayuno eucarístico se tratará en la tercera parte de la *Suma*, cuando se expongan las disposiciones requeridas para recibir la *comunión*.

CUESTION 147

(In octo articulos divisa)

De ieiunio

Del ayuno

Después de la virtud — abstinencia — viene el estudio del acto, el ayuno.

Ocho artículos:

Primero: si el ayuno es acto de virtud.

Segundo: de qué virtud es acto.

Tercero: si es de precepto.

Cuarto: si alguien queda dispensado del cumplimiento de este precepto.

Quinto: tiempo de ayuno.

Sexto: si para cumplir el ayuno se requiere no hacer más de una comida.

Séptimo: a qué hora deben comer los que ayunan.

Octavo: de qué alimentos deben privarse.

Deinde considerandum est de ieiunio (c. q.146 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum ieiunium sit actus virtutis.

Secundo: cuius virtutis sit actus.

Tertio: utrum cadat sub praecepto.

Quarto: utrum aliqui excusentur ab observatione huius praecepti.

Quinto: de tempore ieiunii.

Sexto: utrum semel comedere requiratur ad ieiunium.

Septimo: de hora comestionis ieiunantium.

Octavo: de cibis a quibus debent abstinere.

---

[1] *In Sent.* 4 d.15 q.3 a.4 ad 3.

[2] Una exposición amplísima de esta materia puede verse en la *Theologia Moralis* de SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (ed. Romana 1907) p.384ss.

ARTICULO 1

Utrum ieiunium sit actus virtutis [a]

Si el ayuno es acto de virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus virtutis.

1. Omnis enim virtutis actus est Deo acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum: secundum illud Is. 58,3: "Quare ieiunavimus, et non aspexisti?" Ergo ieiunium non est actus virtutis.

2. Praeterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis: quod quidem in virtute abstinentiae accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturae, cui per ieiunium aliquid subtrahitur; alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiae. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

3. Praeterea, illud quod communiter omnibus convenit, et bonis et malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi: quilibet enim, antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

Sed contra est quod connumeratur aliis virtutum actibus, II ad Cor. 6,5-6, ubi Apostolus dicit: "In ieiuniis, in scientia, in castitate", etc.

Respondeo dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiscentias carnis comprimendas. Unde Apostolus dicit, in auctoritate inducta (in "Sed contra"): "in ieiuniis, in castitate", quia per ieiunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit [1], "sine Cerere et Baccho friget Venus": idest, per abstinentiam cibi et

Dificultad. Parece que el ayuno no es acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es agradable a Dios. Pero el ayuno parece que no siempre le complace, pues Isaías clama: "¿Por qué, habiendo ayunado, no nos atendiste?" Luego el ayuno no es acto de virtud.

2. Ningún acto de virtud se aparta del justo medio señalado por la virtud. El ayuno se aparta de la regla impuesta por la abstinencia, pues substrae algo de lo que es exigido por las necesidades naturales, ya que, en caso contrario, los que no ayunan no tendrían la virtud de la abstinencia. Luego el ayuno no es acto de virtud.

3. Lo que conviene a buenos y a malos no es acto de virtud. Ayunar es común a todo ser, pues antes de comer está en ayunas. Luego el ayuno no es acto de virtud.

Por otra parte, el Apóstol lo cataloga entre los actos de virtud: "ayuno, ciencia, castidad", etc.

Respuesta. Cuando un acto está racionalmente ordenado a un bien honesto, es virtuoso. Esta condición se cumple en el ayuno, que se practica por tres fines: primero, como sedante de la concupiscencia de la carne, según lo comprueba el texto aducido del Apóstol en "ayunos", en "castidad", pues por el ayuno se conserva la castidad, como gráficamente lo expuso San Jerónimo: "Sin Ceres y Baco se amansa Venus"; es decir, por la abstinencia de comida y bebi-

---

[a] Supra q.88 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.ª2; *De perf. vitae spir.* c.9; *Quodl.* 5 q.9 a.2.

[1] *Cont. Iovin.* l.2: ML 23,310; cf. TERENTIUM, *Eunuch.* act.4 sc.6 v.732.

da se calma la lujuria.—Segundo, para elevarse a contemplar verdades más altas y sublimes. Daniel nos dice que, después de ayunar tres semanas, recibió la revelación de Dios.—Tercero, para satisfacer por los pecados: "Convertíos a mí de todo corazón, con ayunos, llanto y lágrimas".

Es lo mismo que explica San Agustín: "El ayuno purifica el alma, eleva el espíritu, sujeta la carne al espíritu, da al corazón contrición y humildad, disipa las tinieblas de la concupiscencia, extingue los ardores del placer, enciende la luz de la castidad". Luego el ayuno es acto de virtud.

Soluciones. 1. Sucede a veces que un acto virtuoso se hace vicioso por las circunstancias en que se realiza. En el lugar aducido se encuentra la prueba: "El día de ayuno os vais tras vuestros negocios...; ayunáis para mejor reñir y disputar, para herir inicuamente con el puño". Y San Gregorio comenta: "La voluntad designa el placer; el puñetazo, la cólera. En vano la abstinencia castiga el cuerpo si el espíritu, entregado a movimientos desordenados, se disipa envuelto en vicios". Y San Agustín: "El ayuno no estima la verborrea, juzga superfluas las riquezas, desecha la soberbia, recomienda la humildad, hace que el hombre se convenza de que es enfermo y flaco".

2. El medio señalado a la virtud no se mide por la cantidad, sino "por la recta razón" Así, a veces, la inteligencia juzga conveniente disminuir la cantidad normal de comida a fin de conseguir un fin especial; por ejemplo, para evitar la enfermedad o para realizar en forma más expedita ciertos actos, y mucho más para evitar males espirituales o lograr

potus tepescit luxuria.—Secundo, assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda. Unde dicitur Dan. 10,3 sqq., quod post ieiunium trium hebdomadarum, revelationem accepit a Deo.—Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Unde dicitur Ioel 2,12: "Convertimini ad me in toto corde vestro: in ieiunio et fletu et planctu".

Et hoc est quod Augustinus dicit, in quodam sermone "De orat. et ieiun." [2]**: "Ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accedit". Unde patet quod ieiunium est actus virtutis.**

Ad primum ergo dicendum quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur: "Ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra"; et paulo post (v.4) subditur: "Ad lites et contentiones ieiunatis, et percutitis pugno impie". Quod exponens Gregorius, in "Pastorali" [3]**, dicit: "Voluntas ad laetitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur". Et Augustinus, in praedicto (nt.2) sermone, dicit quod "ieiunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, praestat homini seipsum intelligere, quod est infirmum et fragile".**

Ad secundum dicendum quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed "secundum rationem rectam." ut dicitur in II "Ethic." [4] **Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem: sicut propter infirmitatem vitandam, aut aliqua opera cor-**

---

[2] *Serm. suppos.* serm.73 : ML 39,1887.
[3] P.3 c.19 : ML 77,82.
[4] C.6 n.15 (BK 1107a1) : S.TH., lect.7.

poralia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit ut natura conservari non possit: quia, ut Hieronymus dicit, "non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas"; et quod "de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria, immoderate corpus affligit" [5]. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda: unde dicit Hieronymus (ib.) quod "rationalis homo dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vel vigilias sensus integritati praefert".

Ad tertium dicendum quod ieiunium naturae, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione. Unde non potest poni actus virtutis: sed solum illud ieiunium quo quis, ex rationabili proposito, a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur "ieiunium ieiuni": secundum vero "ieiunium ieiunantis", quasi ex proposito aliquid agentis.

bienes semejantes. Pero no vaya a creerse que la razón manda substraer tal cantidad de alimento que no atendamos a la conservación de la naturaleza, sabiendo que no hay diferencia entre "matar rápida o lentamente el cuerpo, y que es ofrecer holocausto, fruto de rapiña, el afligir desmedidamente el cuerpo con penuria de alimento o de sueño", como enseña San Jerónimo. Igualmente, la razón impera no substraer lo que hace falta para ejercer debidamente las funciones propias, pues, como repite el mismo santo, "pierde la dignidad racional quien antepone el ayuno a la caridad, y las vigilias a la integridad del sentido".

3. El ayuno natural, que necesariamente practicamos antes de haber comido, es pura negación, y no puede llamarse acto de virtud sino el ayuno que uno racionalmente se impone con buen fin. Por ello, la primera clase de ayuno se denomina "ayuno del ayuno", y la segunda, "ayuno del que ayuna".

ARTICULO 2

Utrum ieiunium sit actus abstinentiae [a]

Si el ayuno es acto de la abstinencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus abstinentiae.

1. Quia super illud Mt. 17,20, "Hoc genus daemoniorum", etc., dicit Hieronymus [6]: "Ieiunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere". Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiae.

2. Praeterea, Gregorius dicit, in "Homilia Quadragesimae" [7],

Dificultades. Parece que el ayuno no es acto de la abstinencia.

1. Comentando las palabras del Señor: "Esta raza de demonios", etc., escribe San Jerónimo: "El ayuno no es solamente abstención de comida, sino de todos los placeres". Como esto incluye todas las virtudes, síguese que el acto de ayunar no pertenece exclusivamente a la abstinencia.

2. Dice San Gregorio en un sermón que el ayuno cuaresmal es como

---

[5] Cf. GRATIAN., *Decretum* p.3 *De consecr.* d.5 cn.24 *Non mediocriter*.

[a] Supra q.3 a.1; *Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.3.

[6] *Glossa ordin.*; BEDA, *In Mc.* 11,28 l.3: ML 92,223; AUGUST., *In Io.* 5,5 tr.17: ML 35,1529.

[7] *In Evang.* l.1 homil.17: ML 76,1137.

las décimas del año. Pero entregar las décimas es acto de religión; luego el ayuno es acto de religión y no de abstinencia.

3. La abstinencia es parte de la templanza. Como la templanza se contradistingue de la fortaleza, a la que corresponde sobrellevar las molestias, cosa que se encuentra ampliamente en el ayuno, síguese que el ayuno no es acto de la abstinencia.

Por otra parte, San Isidoro enseña que "ayunar es vivir de poca cosa y abstenerse de alimentos".

Respuesta. El acto y el hábito tienen la misma materia. Luego todo acto virtuoso sobre una determinada materia pertenece a la virtud que señala el justo medio para obrar en dicha materia. Como el ayuno tiene por materia la comida, que modera convenientemente la abstinencia, síguese que el ayuno es acto de la virtud de la abstinencia.

Soluciones. 1. El ayuno propiamente dicho consiste en abstenerse del alimento. Metafóricamente es abstención de todo lo nocivo, máxime de pecados.

Puede también replicarse que ayuno propiamente dicho es abstención de todo placer ilícito, ya que cualquier vicio sobreañadido mata el acto virtuoso.

2. No hay inconveniente en admitir que el acto de una virtud pertenezca también a otra en cuanto ordenada a su fin. En este sentido, no hay dificultad en afirmar que el ayuno sea acto de religión y de castidad o de cualquier otra virtud.

3. A la fortaleza, en cuanto virtud especial, no corresponde soportar cualquier molestia, sino los peli-

quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est (q.85, introd.) Ergo ieiunium est actus religionis, et non abstinentiae.

3. Praeterea, abstinentia est pars temperantiae, ut dictum est (q.143 a.1; 146 a.1 ad 3). Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere: quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiae.

Sed contra est quod Isidorus dicit[a] quod "ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum".

Respondeo dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quae medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiae actus.

Ad primum ergo dicendum quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quae maxime sunt peccata.

Vel potest dici quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris: quia per quaelibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (a.1 ad 1).

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supra dictis patet (q.32 a.1 ad 2; 85 a.3). Et secundum hoc, nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed

[a] *Etymol.* l.6 c.19: ML 82,258.

solum illas quae sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quae sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes eius. Et tales sunt molestiae ieiunii.

gros de muerte. Soportar las molestias originadas por la carencia de placer táctil corresponde a la templanza y a sus partes. En esa categoría se incluyen las molestias del ayuno.

ARTICULO 3

Utrum ieiunium sit in praecepto [a]

Si el ayunar es de precepto

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit in praecepto.

1. Praecepta enim non dantur de operibus supererogationum, quae cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis; alioquin, ubique et semper aequaliter esset observandum. Ergo ieiunium non cadit sub praecepto.

2. Praeterea quicumque transgreditur praeceptum peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in praecepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent. Per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [9], quod "ab ipsa Dei sapientia, homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continerent". Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum: dicit enim Augustinus, in libro "Ad inquisitiones ianuarii" [10], quod "quidam ipsam religionem nostram quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus". Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub praecepto institui.

Sed contra est quod Hieronymus "ad Lucinum" [11], dicit, de ie-

Dificultades. Parece que el ayuno no está preceptuado.

1. Los preceptos no se dan acerca de obras de supererogación, propias de los consejos. Pero el ayuno es obra de supererogación, ya que, de no serlo, obligaría en todas partes y siempre. Luego el ayuno no está preceptuado.

2. Quien traspasa un precepto peca mortalmente. Si el ayunar fuese precepto, pecarían mortalmente cuantos no ayunan, cosa que sería poner a los hombres un peligro demasiado grande.

3. Habla San Agustín: "La Sabiduría divina, hecha hombre, nos ha llamado a la libertad, y ha instituído un pequeño número de sacramentos saludables, destinados a unir la sociedad cristiana libremente bajo un solo Dios". Pero no parece coartar menos la libertad del pueblo cristiano la multitud de observancias que la multitud de sacramentos, pues dice San Agustín que "algunos cargan de obras serviles nuestra religión, después que la misericordia de Dios la dejó libre, no imponiéndole sino poquísimos y evidentísimos sacramentos". Parece, pues, que el ayuno no debió preceptuarse en la Iglesia.

Por otra parte está la autoridad de San Jerónimo: "Cada provincia

[a] *Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.4.

[9] C.17: ML 34,136.

[10] Ep.55 c.19: ML 33,222.

siga su parecer y observe los preceptos de sus mayores como leyes apostólicas". Luego el ayuno está preceptuado.

Respuesta. Así como a los príncipes seculares corresponde determinar adecuadamente, en orden al bien común, los preceptos legales que son declaraciones del derecho natural, a los prelados eclesiásticos corresponde preceptuar aquellas cosas que se refieren al bien espiritual de la comunidad de fieles. Concretamente, el ayuno es un medio útil para borrar y reprimir la culpa y para elevar la mente a cosas espirituales. Y como la misma razón natural exige a cada uno la moderación suficiente en los ayunos para poder alcanzar esos fines, el ayuno viene a ser, en forma genérica, un precepto natural. La determinación del tiempo y modo de ayunar, conforme a las conveniencias y utilidad del pueblo cristiano, es el objeto del precepto positivo instituido por los prelados de la Iglesia. Este es el ayuno eclesiástico; el otro, el ayuno natural.

Soluciones. 1. En sí mismo, el ayuno no designa algo sujeto a libre elección, sino algo más bien penal, y solamente es objeto de elección en orden a otro fin. Por tanto, considerándolo en un plano absoluto, no es de necesidad de precepto, pero es de necesidad de precepto para cada uno que lo necesite. Y como la mayoría de los hombres lo necesita, bien porque hay "muchas cosas en que todos pecamos", bien porque "la carne lucha contra el espíritu", fué conveniente que la Iglesia estableciera la ley general del ayuno, no sometiendo a precepto lo que es de supererogación, sino determinando concretamente lo que es universalmente necesario.

iunlis loquens: "Unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur". Ergo ieiunium est in praecepto.

Respondeo dicendum quod sicut ad sacculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statuta praecipere quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem (a.1) quod ieiunium utile est et ad deletionem et cohibitionem culpae, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti quantum sibi necessarium est ad praedicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub praecepto legis naturae. Sed determinatio temporis et modi ieiunandi secundum convenientiam et utilitatem populi Christiani, cadit sub praecepto iuris positivi quod est a praelatis Ecclesiae institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiae: aliud, naturae.

Ad primum ergo dicendum quod ieiunium, secundum se consideratum, non nominat aliquid eligibile, sed quiddam poenale. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem alicuius. Et ideo, absolute consideratum, non est de necessitate praecepti: sed est de necessitate praecepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia "in multis omnes offendimus", ut dicitur Iac. 3,2; tum etiam quia "caro concupiscit adversus spiritum", ut dicitur Gal. 5,17: conveniens fuit ut Ecclesia aliquia ieiunia statueret communiter ab omnibus observanda, non quasi praecepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

---

11 Ep.71: ML 22,672.

Ad secundum dicendum quod praecepta quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat; vel hoc modo transgrediatur quod impediatur finis quem intendit: peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu in quo etiam, si legislator adesset, non decerneret esse servandum: talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui omnino non servant ieiunia Ecclesiae, mortaliter peccant.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de his "quae neque sanctarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt". Ieiunia vero quae sunt in praecepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiae roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis: sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quae repugnat libertati spirituali; de qua dicitur, Gal. 5,13: "Vos autem, fratres, in libertatem vocati estis: tantum, ne libertatem detis in occasionem carnis".

2. Los preceptos impuestos por una ley común no obligan a todos en igual grado, sino conforme a las exigencias del fin intentado por el legislador. Si uno traspasa dicha autoridad llegando a despreciar el mismo precepto e impidiendo la consecución del fin propuesto, peca mortalmente; en cambio, si existe una causa razonable para no observar el precepto, máxime si se trata de una causa que, de ser prevista por el legislador, hubiera constituído excepción de la regla general, no existe pecado mortal en la transgresión. Por eso no todos los que dejan de cumplir el ayuno eclesiástico pecan mortalmente.

3. San Agustín habla, en el lugar referido, de observancias que "no están valoradas ni por la autoridad de la Escritura, ni de los concilios, ni de una costumbre universal de la Iglesia". Por el contrario, los ayunos preceptuados fueron instituídos por los concilios y los avala una costumbre eclesiástica universal. Ni son tampoco opuestos a la libertad de los fieles, sino un camino para libertar el espíritu del imperio de la carne. Lo dice San Pablo: "Estáis llamados a la libertad; no hagáis de esa libertad un motivo para vivir según la carne".

ARTICULO 4

Utrum omnes ad ieiunia Ecclesiae teneantur [a]

Si todos están obligados al ayuno eclesiástico

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Ecclesiae teneantur.

1. Praecepta enim Ecclesiae obligant sicut Dei praecepta: secundum illud Lc. 10,16: "Qui vos audit, me audit". Sed ad praecepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenen-

Dificultades. Parece que todos están obligados al ayuno eclesiástico.

1. Los preceptos de la Iglesia obligan como los preceptos divinos, pues "quien a vosotros oye, a mí me oye". Como los preceptos divinos nos obligan a todos, síguese que todos están

[a] *Sent.* 4 d.15 q.3 a.2.

obligados a observar los ayunos eclesiásticos.

2. Los niños son quienes tendrían mayor motivo para excusarse del ayuno. No se les exceptúa, pues repite Joel: "Santificad el ayuno... Congregad a los niños y a los que todavía maman". Luego con mayor razón están obligadas las demás edades.

3. Lo espiritual se debe preferir a lo corporal; lo necesario, a lo no necesario. Como las obras corporales se ordenan al lucro temporal, y el peregrinar, aunque sea obra espiritual, no es necesario, el ayuno, que se ordena al bien espiritual y es necesario por prescripción de la Iglesia, parece que no se debe traspasar a causa de una peregrinación o por otros motivos corporales.

4. Es mejor obrar libremente que por necesidad. Pero los pobres suelen ayunar por no tener alimento. Luego mucho más deben ayunar por propia voluntad.

Por otra parte, parece que ningún justo debía ayunar. Los preceptos eclesiásticos no tienen valor contra la autoridad de Jesucristo, que enseña: "No pueden ayunar los hijos del Esposo mientrâs éste viva con ellos". Como Jesús está viviendo espiritualmente con todos los justos por la inhabitación, pues "está con ellos hasta la consumación de los siglos", los justos no están obligados por esa ley de la Iglesia.

Respuesta. Los preceptos comunes se dan mirando al bien de la mayoría, y el legislador recoge los casos que comúnmente suelen suceder. Si en alguno existiera causa especial que se oponga a la prescripción del legislador, la ley no trata de incluirle entre sus cumplidores. Hay que hacer, no obstante, ciertas salveda-

tur ad servanda iciunia quae sunt ab Ecclesia instituta.

2. Praeterea, maxime videntur excusari pueri a ieiunio, propter aetatem. Sed pueri non excusantur: dicitur enim Ioel 2,15: "Sanctificate ieiunium", et postea (v.16) sequitur: "Congregate parvulos et sugentes ubera". Ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

3. Praeterea, spiritualia sunt temporalibus praeferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiae, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiae praetermittenda propter peregrinationem vel corporalia opera.

4. Praeterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate: ut patet per Apostolum, II ad Cor. 9,7. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare, propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

Sed contra, videtur quod nullus iustus teneatur ieiunare. Praecepta enim Ecclesiae non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit, Lc. 5,34, quod "non possunt filii Sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est Sponsus". Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans: unde Dominus dicit, Mt. 28,20: "Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi". Ergo iusti ex statuto Ecclesiae non obligantur ad ieiunandum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.96 a.6) statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur quod observantiae statuti repugnet, non inten-

dit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est distinctio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire: praesertim consuetudine intervenente; vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum quod praecepta Dei sunt praecepta iuris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiae sunt de his quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiae. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quae aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum quod in pueris est maxime evidens causa non ieiunandi: tum propter debilitatem naturae, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica ieiunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant, plus vel minus, secundum modum suae aetatis.

Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris, etiam pueris ieiunia indicuntur: sicut etiam de iumentis legitur Ion. 3,7: "Homines et iumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant".

Ad tertium dicendum quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui, abs-

des. Si la causa que excusa es evidente, cualquiera puede eximirse de cumplirla, máxime si una costumbre le cerciora del caso o si no hay posibilidad de recurrir al superior. Si la cuestión es dudosa, hay que recurrir al superior que tiene facultad de dispensar en tales circunstancias. Esta es también la ley del ayuno eclesiástico, al que todos están obligados si una causa especial no lo dispensa.

Soluciones. 1. Los preceptos divinos son preceptos de derecho natural, necesarios por sí mismos para la salvación. En cambio, los preceptos eclesiásticos versan sobre cosas no necesarias para salvarse, son instituciones eclesiásticas, y pueden existir motivos que dispensen de su cumplimiento. Y en este caso se encuentra el ayuno.

2. En los niños existen causas evidentísimas que les excusan de ayunar, a saber: la debilidad de naturaleza, que exige frecuente y módica alimentación en cada comida, y la necesidad de comer mucho a fin de lograr el crecimiento conveniente. Por eso, mientras están en la edad de crecer, que suele ser comúnmente hasta los veintiún años, no obligan los ayunos eclesiásticos. Pero es conveniente que durante ese período se vayan ejercitando en consonancia con la edad.

No obstante, alguna vez, como signo de una penitencia más estrecha en momento de gran tribulación, incluso a los niños se les impone ayuno, de forma semejante a como leemos en Jonás: "Ni hombres ni animales coman ni beban".

3. Acerca de los viajantes y operarios hay que hacer una distinción. Si el viaje o trabajo pueden diferirse o disminuirse cómodamente sin

detrimento de la salud corporal y de los bienes externos que se requieren para la conservación de la vida espiritual o corporal, no deben dejarse los ayunos eclesiásticos. Por el contrario, si debe partir en seguida y hacer largas etapas o trabajar mucho por la salud espiritual para atender a necesidades corporales y no pueden observarse los ayunos de la Iglesia, desaparece la obligación de ayunar. No parece ser intención de la Iglesia instituir el ayuno aun a costa de otras obras pías y más necesarias. En tales casos hay que recurrir al superior para alcanzar la dispensa, a no ser que exista ya una costumbre que los prelados pasan en silencio. Al callarse parecen verla justificada.

que detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae ieiunia praetermittenda. Si autem imminet necessitas statim peregrinandi et magnas dietas faciendi; vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem; et simul cum hoc non possunt Ecclesiae ieiunia observari: non obligatur homo ad ieiunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem: nisi forte ubi ita est consuetum; quia ex hoc ipso quod praelati dissimulant, videntur annuere.

4. Los pobres que pueden juntar lo suficiente para una comida, no quedan excusados del ayuno eclesiástico; pero parecen estarlo quienes mendigan céntimo a céntimo, pues no juntan lo necesario para una comida.

Ad quartum dicendum quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a ieiuniis Ecclesiae. A quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

5. Tres explicaciones podemos dar a esas palabras del Señor. De una forma las explicó San Juan Crisóstomo: "Los apóstoles, llamados hijos del Esposo, eran todavía muy débiles", y así los compara a "un vestido usado". Mientras que gozaban de la presencia corporal de Cristo, valía más tratarlos con suavidad que ejercitarlos en la austeridad del ayuno. De ahí se desprende que la dispensa del ayuno debe ser concedida más fácilmente a los imperfectos y novicios que a los ancianos y perfectos, como inculca la glosa al salmo que dice: "Como destetado junto a su madre".

Otra es la explicación de San Jerónimo. El Señor hablaría en dicho lugar sobre el ayuno de las antiguas

Ad quintum ("Sed contra") dicendum quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi. Uno modo, secundum Chrysostomum [12], qui dicit quod discipuli, qui "filii Sponsi" dicuntur, "adhuc imbecillius dispositi erant", unde "vestimento veteri" comparantur: et ideo, in praesentia corporali Christi, erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate ieiunii exercendi. Et secundum hoc, magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in ieiuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis: ut patet in Glossa (ordin.), super illud Ps. 80,2, "Sicut ablactatus super matre sua".

Alio modo potest dici, secundum Hieronymum [13], quod Dominus ibi loquitur de ieiunio vete-

---

[12] *In Mt.* homil.30: MG 57,367.
[13] Cf. Bedam, *In Lc.* 5,34 l.2; ML 92,391.

rum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiae novitate perfundi.

Tertio modo, secundum Augustinum [14], qui distinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad "humilitatem tribulationis". Et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur "filii Sponsi"; unde ubi Lucas dicit, "Non possunt filii Sponsi ieiunare", Mt. 9,15 dicit, "Non possunt filii Sponsi lugere".—Aliud autem est quod pertinet ad "gaudium mentis in spiritualia suspensae". Et tale ieiunium convenit perfectis.

observancias. Por eso no convenía que los apóstoles, habiendo de esparcir la novedad de la gracia, se detuvieran en antiguas observancias.

La tercera es de San Agustín, que distingue doble ayuno: el de la "humildad de la tribulación", que no conviene a los perfectos, a los "hijos del Esposo". Y así, donde San Lucas dice "no pueden ayunar", San Mateo pone "no pueden llorar".—Otro es ayuno de "alegría para el alma entregada a las cosas de lo alto". Este conviene a los perfectos.

ARTICULO 5

Utrum convenienter determinentur tempora ieiunii ecclesiastici [a]

Si está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non determinentur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici.

1. Christus enim legitur, Mt. 4,1-2, statim post baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus: secundum illud I ad Cor. 4,16: "Imitatores mei estote, sicut et ego Christi". Ergo et nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Praeterea, caeremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis: dicitur enim Zach. 8,19: "Ieiunium quarti, et ieiunium quinti, et ieiunium septimi, et ieiunium decimi erit domui Iudae in gaudium et laetitiam, et in solemnitates praeclaras". Ergo ieiunia specialium mensium, quae dicuntur "Quatuor Temporum", inconvenienter in Ecclesia observantur.

Dificultades. Parece que no está bien determinado el tiempo de ayuno eclesiástico.

1. Jesucristo comenzó el ayuno, dice San Mateo, inmediatamnete después del bautismo. Nosotros debemos "imitar a Cristo", como nos encomienda San Pablo. Luego el ayuno debe comenzar inmediatamente después de Epifanía, en que celebramos el bautismo del Señor.

2. Los preceptos ceremoniales de la Antigua Ley no debemos observarlos en la Nueva. Pero el ayunar en determinados meses corresponde a las solemnidades de la Antigua Ley, como vemos en Zacarías: "El ayuno del cuarto mes, y el ayuno del quinto, y el ayuno del séptimo, y el del décimo se tornarán para la casa de Judá en gozo y regocijo y en festivas solemnidades". Luego los ayunos de determinados meses, que llamamos "cuatro témporas", se celebran indebidamente en la Iglesia.

---

[14] *De consensu Evangelist.* l.2 c.27: ML 34,1109; *Quaest. Evang. in Lc.* 5,33 l.2 q.18: ML 35,1399.

[a] *Sent.* 4 d.15 q.3 a.3.

3. San Agustín anota que hay "ayuno de aflicción y ayuno de alegría". La alegría cristiana tiene su fuente en la resurrección de Cristo. Luego en los cincuenta días de Pascua, en que se solemniza la resurrección de Cristo, y en las domínicas del año que la conmemoran, debían existir especiales ayunos.

Por otra parte, tiene fuerza de autoridad la costumbre de la Iglesia.

Respuesta. Dos fines tiene el ayuno: borrar la culpa y elevar la mente a la contemplación divina. Era, pues, conveniente que los ayunos se establecieran en el tiempo más apropiado para purificar el espíritu y elevarlo a Dios. Todo esto tiene su exponente máximo antes de la Pascua, tiempo en que las culpas se borran por el bautismo, que se administra solemnemente en la vigilia de Pascua cuando se conmemora la sepultura del Señor, pues el "bautismo nos sepulta con Cristo en la muerte", como dice San Pablo. Además, en la Pascua es necesario que la mente se eleve con devoción a la gloria eterna, que Cristo, resucitando, inauguró. Ya tenemos, por consiguiente, el motivo por que la Iglesia estableció el ayuno cuaresmal y el de las vigilias principales, en las cuales nos debemos preparar para celebrar las fiestas futuras.

Es también costumbre de la Iglesia conferir órdenes sagradas en los cuatro trimestres del año (acto figurado en la multiplicación de los siete panes para dar de comer a cuatro mil hombres, que representan el "año del Nuevo Testamento", como comenta San Jerónimo). Y es necesario preparar por el ayuno tanto a los orde-

3. Praeterea, secundum Augustinum, in libro "De consensu Evang." (l.c. nt.14), sicut est ieiunium "afflictionis", ita est ieiunium "exultationis". Sed maxime exultatio spiritualis fidelibus imminet ex Christi resurrectione. Ergo in tempore Quinquagesimae, in quo Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1.3), ieiunium ad duo ordinatur: scilicet ad deletionem culpae, et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quod quidem praecipue imminet ante Paschalem solemnitatem. In qua et culpae per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschae celebratur, quando recolitur dominica sepultura: quia "per baptismum consepelimur Christo in mortem", ut dicitur Rom. 6,4. In festo etiam Paschae maxime oportet mentem hominis per devotionem elevari ad aeternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediate ante solemnitatem Paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum: et eadem ratione, in vigiliis praecipuarum festivitatum, in quibus praeparari nos oportet ad festa futura devote celebranda.

Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur (in cuius signum, Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit (Mc. 8), per quos significatur "annus novi Testamenti", ut Hieronymus dicit ibidem [15]), ad quorum susceptionem oportet per ieiunium prae-

[15] *In Mc.* 8,1 inter op. HIERON.: ML 30,634; cf. *Glossa ordin.*

parari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur, Lc. 6,12, quod Dominus, ante discipulorum electionem, "exivit in montem orare": quod exponens Ambrosius, dicit [16]: "Quid te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus, missurus Apostolos, prius oravit?"

Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex, secundum Gregorium [17]. Prima quidem, "quia virtus decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur: denarius autem quater ductus in quadragenarium surgit".—Vel "quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis Dominicis contraimus, quae per decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus".—Vel "quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos et sexaginta dies annus ducitur, nos autem per triginta sex dies affligimur", qui sunt ieiunabiles in sex septimanis quadragesimae, "quasi anni nostri decimas Deo damus". — Secundum autem Augustinum [18], additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Creaturae vero invisibili debetur ternarius numerus: diligere enim iubemur Deum "ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente" (Mc. 12,30). Creaturae vero visibili debetur quaternarius: propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res: qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit.

Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori.—Vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

nandos como a los consagrantes y a todo el pueblo, por cuyo provecho se ordenan. Por eso leemos en San Lucas que el Señor, antes de elegir a sus discípulos, "se retiró al monte a orar". San Ambrosio comenta el hecho: "¿Qué debes hacer tú cuando inicias un ministerio santo, si ves a Cristo orar antes de enviar a sus apóstoles?"

En cuanto al número de los días de ayuno cuaresmal, San Gregorio presenta tres razones. Primera: "El decálogo recibe su perfección de los cuatro libros del santo Evangelio, y cuatro multiplicado por diez son cuarenta".—Segunda: "Nuestro cuerpo, compuesto de cuatro elementos, trata de satisfacer sus apetitos contra los preceptos del decálogo, y es conveniente que domemos esa carne durante cuatro veces diez días".—Tercera: "Así como en la Antigua Ley se ofrecían décimas de los bienes, así ahora ofrecemos las décimas de nuestra vida. Los treinta y seis días de ayuno contenidos en las seis semanas de cuaresma son exactamente la décima parte del año".—Cuarta razón, añadida por San Agustín: el Creador es Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El número tres designa la criatura espiritual, ya que debemos amar a Dios "con todo el corazón, con toda el alma, con todo el espíritu"; el número cuatro designa la criatura corporal, compuesta de cuatro elementos: calor, frío, seco y húmedo; el número diez significa todo lo que existe. Al multiplicarlo por cuatro, número del cuerpo, resultan los días de la cuaresma.

En cada una de las témporas, el ayuno es de tres días, bien sea por el número de meses que este período comprende o por el número de las órdenes sagradas que en esos días se confieren.

---

[16] L.5: ML 15,1732.
[17] *In Evang.* l.1 homil.16: ML 76,1137.
[18] *De doctr. christ.* l.2 c.16: ML 34,48

Soluciones. 1. Jesucristo quiso recibir el bautismo no porque tuviera necesidad de él, sino para darnos ejemplo. No debía, por tanto, ayunar antes de recibirlo, sino después, para invitar a los adultos al ayuno antes de recibir el bautismo de Pascua.

2. En la Iglesia no se observan los ayunos de témporas ni en los mismos días ni por los mismos fines que los ayunos judaicos. Para ellos el año daba principio en abril, y el cuarto mes era julio, mes en que Moisés descendió del Sinaí con las tablas de la Ley y las partió, y mes también de la primera ruptura de los muros de Jerusalén. En el quinto mes—agosto—se recordaba la prohibición de subir al monte, como castigo a la sedición levantada por los exploradores enviados por Moisés, y el incendio del templo por Nabucodonosor y después por Tito. En el séptimo—octubre—sucedió la muerte de Godolías y dispersión de los restos de Israel. Finalmente, en el décimo—enero—, el pueblo, llevado al cautiverio con Ezequiel, se enteró de la demolición del templo.

3. El "ayuno de alegría" procede de inspiración del Espíritu Santo, que es Espíritu de libertad. No debe, por tanto, ser impuesto como precepto. Los ayunos preceptuados por la Iglesia son más bien "ayunos de aflicción", incompatibles con los días de fiesta. Por eso la Iglesia no ha establecido ayunos pascuales ni dominicales. Si alguien ayunara en dichas fechas, obrando contra la costumbre del pueblo cristiano, que debe ser considerada como "verdadera ley", o por error, al modo como los maniqueos defienden la necesidad de tal ayuno, no estaría exento de pecado, si bien es cierto que el ayuno en sí

Ad primum ergo dicendum quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat ut ante baptismum suum ieiunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum quod Ecclesia non servat ieiunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Iudaei, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent: quia tunc Moyses, descendens de monte Sina, tabulas legis confregit (Ex. 32-19); et iuxta Ieremiam (39,2; 52,7), muri primum rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere (Num. 14,42): et in hoc mense a Nabuchodonosor (Ier. 52,12): et post a Tito [19], templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae (Ier. 41). In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus, audivit templum esse subversum (Ez. 33,21).

Ad tertium dicendum quod "ieiunium exultationis" ex instinctu Spiritus Sancti procedit qui est Spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub praecepto cadere non debet. Ieiunia ergo quae praecepto Ecclesiae instituuntur, sunt magis "ieiunia afflictionis", quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod, non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis. In quibus si quis ieiunaret, contra consuetudinem populi Christiani, quae, ut Augustinus dicit [20], "est pro lege habenda"; vel etiam ex aliquo errore, sicut Manichaei ieiunant quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes, non essent

[19] *Cf.* IOSEPHUM, *De bello Iud.* l.6 c.2 § 9.
[20] Ep. 36 *Ad Casulan.* c.1: ML 33,136.

a peccato immunes: quamvis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit, "ad Lucinum" [21]: "Utinam omni tempore ieiunare possimus!"

mismo es cosa laudable en todo tiempo, como declara San Jerónimo a Lucinio: "¡Ojalá pudiéramos ayunar siempre!"

ARTICULO 6

Utrum requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat [a]

Si es necesario, para ayunar, no hacer más de una comida

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat.

1. Ieiunium enim, ut dictum est (a.2), est actus virtutis abstinentiae: quae quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Praeterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu. Unde et potus ieiunium solvit: propter quod, post potum non possumus eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus, diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

3. Praeterea, electuaria quidam cibi sunt. Quae tamen a multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione ieiunii.

Dificultades. Parece que no es necesario, para cumplir la ley del ayuno, no hacer más de una comida.

1. El ayuno es acto de la virtud de la abstinencia, que se fija tanto en la cantidad de comida como en el número de veces que se come. Pero a los que ayunan no se les tasa la cantidad. Luego tampoco el número de comidas.

2. El hombre se alimenta de comida y bebida, y ambos rompen igualmente el ayuno, como se ve por el hecho de no poder comulgar habiendo bebido. Luego así como no está prohibido beber cuantas veces queramos, tampocó comer.

3. Los electuarios son alimento, y muchos suelen tomarlos después de comer, incluso en días de ayuno. Luego no es esencial para el ayuno comer una sola vez.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi Christiani.

Por otra parte, es costumbre universal del pueblo cristiano.

Respondeo dicendum quod ieiunium ad Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest et naturae satisfacere, et tamen concupiscentiae aliquid de-

Respuesta. La Iglesia ha instituído el ayuno para refrenar la concupiscencia sin destruir la naturaleza. La necesidad natural se salva haciendo una comida, y al mismo tiempo se doma la concupiscencia por la disminución impuesta. Es, pues, discre-

[21] E.71 : ML 22,672.

[a] *Sent.* 4 d.8 q.1 a.4 q.ª2 ad 2; d.15 q.3 a.4 q.ª1.

to, el modo de obrar de la Iglesia determinando que sólo se haga una comida en días de ayuno.

Soluciones. 1. La cantidad de alimento no puede determinarse en universal, ya que existen diversas complexiones orgánicas y unos necesitan más que otros. Pero, hablando en términos generales, es suficiente tener una comida.

2. El ayuno natural, como se requiere para la comunión, queda roto por la bebida, aunque sea de agua pura, y no puede comulgarse.

En cambio, el ayuno eclesiástico no se rompe sino por los medios señalados en la Iglesia. Así está determinado que la bebida no lo rompa, ya que se toma más bien como alterante y digestónico que a modo de alimento. No hay, pues, inconveniente en que durante el ayuno puedan tomarse bebidas.—Puede, no obstante, pecar y perder el mérito del ayuno quien beba desordenadamente, lo mismo que quien exagere en la única comida que se permite.

3. Los electuarios se toman más bien como digestónicos que como alimento, aunque a veces sean nutritivos. Se incluyen, pues, en el círculo de las medicinas, a no ser que se tomen desordenadamente, en gran cantidad, como alimento disimulado.

trahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiae moderatione statutum est ut semel in die a ieiunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori indiget cibo. Sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum quod duplex est ieiunium. Unum quidem naturae, quod requiritur ad eucharistiae sumptionem. Et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae: post quem non licet eucharistiam sumere.

Est autem aliud ieiunium Ecclesiae, quod dicitur ieiunium "ieiunantis". Et istud non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Nom autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. — Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum ieiunii perdere: sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum quod electuaria, etsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio: nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULO 7

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant [a]

Si la hora nona es la mejor hora para hacer dicha comida

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant.

1. Status enim novi Testamenti est perfectior quam status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento ieiunabant usque ad vesperam: dicitur enim Lev. 23,32: "Sabbatum est: affligetis animas vestras"; et postea sequitur: "A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra". Ergo multo magis in novo Testamento ieiunium debet indici usque ad vesperam.

2. Praeterea, ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horae nonae non debeat cadere sub statuto ieiunii.

3. Praeterea, ieiunium est actus virtutis abstinentiae, ut supra dictum est (a.2). Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes: quia "quod est multum uni, est parum alteri", ut dicitur in II "Ethic." [22] Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

Sed contra est quod Concilium Cabillonense dicit [23]. "In quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium", quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est ieiunandum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1-3), ieiunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpae. Unde oportet quod aliquid addat supra commu-

Dificultades. Parece que no es la mejor hora para comer en días de ayuno la hora de nona.

1. La vida en el Nuevo Testamento es más perfecta que la del Antiguo. En el Antiguo se ayunaba hasta la hora de vísperas. "Es sábado—leemos en el Levítico—, castigad vuestro espíritu". "De vísperas a vísperas celebraréis el día de sábado". Luego en el Nuevo Testamento se debe ayunar hasta la hora de vísperas con mucha mayor razón.

2. El ayuno es ley universal. Pero muchos no saben cuál es la hora de nona. Luego la fijación de esta hora no debe incluirse en el precepto del ayuno.

3. El ayuno es acto de la abstinencia. Como la virtud moral no señala el justo medio para todos en el mismo grado, ya que "lo que es mucho para unos es poco para otros", no se debe señalar hora a los que ayunan.

Por otra parte, el concilio de Calcedonia manda: "No debemos pensar que ayunan en cuaresma quienes comen antes de celebrar los oficios de vísperas", que en cuaresma se celebran después de nona. Luego hay que ayunar hasta nona.

Respuesta. El ayuno se ordena a borrar y cohibir la culpa. Para conseguirlo debe añadir algo a lo que es corriente, procurando, claro está, que

---

[a] *Sent.* 4 d.15 q.3 a.3 q.ª3.

[22] C.6 n.7 (BK 1106a36): S.TH., lect.6.

[23] Cf. GRATIAN., *Decretum* p.3 *De consecr.* d.1 en.50 *Solent*; etiam THEUDULPHUM AURELIANENSEM, *Capitulare* c.39.

la naturaleza no sufra mayores quebrantos. La costumbre general es comer hacia la hora de sexta (mediodía). Buena hora, pues ya la digestión anterior está totalmente hecha, habiéndose concentrado el calor natural en el interior del organismo, por el frío de la noche que le rodea, y habiéndose también difundido los humores por todos los miembros con la ayuda del calor del día hasta que el sol llega al cenit; además, en esa hora el cuerpo necesita fortalecerse contra el calor exterior del sol, no sea que los humores internos se resequen. Para que en días de ayuno se deje sentir un poco el sacrificio, está bien retrasar la comida hasta la hora de nona.

Es, por otra parte, hora simbólica, pues en esos instantes "inclinó Jesucristo la cabeza y entregó su espíritu", y los que ayunan se configuran con la pasión de Cristo, como atestigua San Pablo: "Quienes son de Cristo han crucificado su carne con todos los vicios y concupiscencias".

nem consuetudinem: ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam: tum quia iam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc praecipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo, ut ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa nonam.

Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona (Mt. 27,46), quando, "inclinato capite, tradidit spiritum" (Io. 19,30). Ieiunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur: secundum illud Gal. 5,24: "Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis".

Soluciones. 1. El Viejo Testamento se compara a la vida de noche; el Nuevo, a la de día. "Pasó la noche—dice San Pablo—y se avecinó el día".—Por eso en el Antiguo Testamento ayunaban hasta la noche, y en el Nuevo no.

Ad primum ergo dicendum quad status veteris Testamenti comparatur nocti, status vero novi Testamenti diei: secundum illud Rom. 13,12: "Nox praecessit, dies autem appropinquavit". Et ideo in veteri Testamento ieiunabant usque ad noctem: non autem in novo Testamento.

2. No hace falta precisar mucho la hora. Basta la estimación común, que conoce poco más o menos cuándo es la hora de nona.

Ad secundum dicendum quod ad ieiunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam aestimationem: sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

3. Añadir o quitar un poquito no puede ser muy nocivo. Ni lo es retrasar la comida de la hora sexta a la hora de nona, incluso para quienes se encuentren en estado menos adecuado para ayunar. Y si existiera gravamen excesivo por motivo de en-

Ad tertium dicendum quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus, non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quae ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis

non multum potest alicui nocere, cuiusqumque conditionis existat. Vel, si forte propter infirmitatem vel aetatem aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel ut aliquantulum praevenirent horam.

fermedad, vejez o cosa semejante, habría que dispensarles del ayuno, o adelantarles la hora de la comida.

ARTICULO 8

Utrum convenienter ieiunantibus indicetur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis [a]

Si está prohibido a los que ayunan alimentarse de carne, huevos y lacticinios

Ad octavum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis.

1. Dictum est enim supra (a.6) quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium: secundum illud Prov. 20,1: "Luxuriosa res est vinum"; et Eph. 5,18: "Nolite inebriari vino, in quo est luxuria". Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

2. Praeterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur sicut quaedam animalium carnes. Sed concupiscentia est "appetitus delectabilis", ut supra habitum est (1-2 q.30 a.1). Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur usus piscium, ita non debet interdici usus carnium.

3. Praeterea, in quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo, pari ratione, in ieiunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (arg.1), ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis. Quae quidem sunt delectabilium secundum tactum,

Dificultades. Parece que no está bien privarles de esos alimentos.

1. El fin del ayuno es calmar las concupiscencias de la carne. Indudablemente que el vino provoca más a la concupiscencia que el comer carne, según recita el Proverbio: "Cosa lujuriosa es el vino". Y San Pablo: "No os embriaguéis con vino, que lleva a la lujuria". Como a quienes ayunan no se les prohibe el vino, tampoco debe prohibírseles la carne.

2. Hay peces que se comen tan a gusto como la carne. Pero el ayuno se ordena a refrenar la concupiscencia, que es "apetito deleitable". Luego si a quien ayuna no se le prohibe alimentarse de ciertos peces, tampoco se le debe prohibir comer carne.

3. En ciertos días de ayuno, algunos toman huevos y queso. Luego, por el mismo motivo, se pueden tomar en días de cuaresma.

Por otra parte está la costumbre universal de los fieles.

Respuesta. Fin del ayuno eclesiástico es reprimir los placeres del tacto que tienen por objeto la comida y la voluptuosidad. La Iglesia, al instituir el ayuno, se ha fijado en los

---

[a] *Sent.* 4 d.15 q.3 a.4 q.ª2.

objetos que más deleitan y más incitan al placer venéreo. Tal es la carne de los cuadrúpedos y aves y lo que ellos producen, como huevos y leche. Como son alimentos que tienen más semejanza con el cuerpo humano, mayor placer producen y alimento; y de su asimilación más cantidad queda sobrante para convertirse en materia seminal, cuya multiplicación es el mayor excitante de la lujuria. Hizo, pues, bien la Iglesia en prohibir esos manjares.

quae consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hulusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium et respirantium, et quae ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim hulusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum: et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae. Et ideo ab his cibis praecipue ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Soluciones. 1. Tres elementos concurren a la generación: calor, aire, humores. Efecto propio del vino es el calor, mientras que los elementos gaseosos cooperan a la formación del aire, y al buen orden de humores concurren las carnes, que son sumamente nutritivas. El efecto, que es calor y multiplicación de aire, pasa pronto; en cambio, los efectos de la carne son más duraderos. Es el motivo de que se prive principalmente de carne a los que practican el ayuno.

Ad primum ergo dicendum quod ad actum generationis tria concurrunt: scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carnium quam vini, vel leguminum, quae sunt inflativa.

2. La Iglesia, en materia de ayuno, se atiene a lo más general. Y no hay duda de que ordinariamente agrada más comer carne que pesca, aunque haya excepciones. A esa ley común se atiene la Iglesia cuando prohibe la carne.

Ad secundum dicendum quod Ecclesia, ieiunium instituens, intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium: quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

3. Los huevos y lacticinios se prohiben porque proceden de animales que poseen carne. Por eso mismo se veda más estrictamente el comer carne que huevos y lacticinios. Además, entre todos los ayunos, tienen preferencia los cuaresmales, ya porque se imita a Jesucristo, ya porque nos preparan a la devota celebración de los misterios de nuestra

Ad tertium dicendum quod ova et lacticinia ieiunantibus interdicuntur inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius interdicuntur quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia, solemnius est quadragesimale ieiunium: tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad re-

demptionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carnium: in ieiunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversae consuetudines existunt apud diversos, quas quisque observare debet, secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit (l.c. nt.11), **de ieiuniis loquens: "Unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges Apostolicas arbitretur".**

redención. No hay, pues, que extrañarse de la prohibición de carnes en cualquier ayuno y de que en cuaresma se añada la de huevos y lacticinios. En cuanto a los otros días de ayuno, hay diversas costumbres en los pueblos, como lo delata la frase de San Jerónimo: "Cada provincia siga su parecer y guarde sus tradiciones, teniéndolas como leyes de origen apostólico".

SOBRE LA GULA

Así como la abstinencia señala los límites a que es preciso reducir el placer producido por la deleitosa absorción de los manjares, así también hay un vicio que corrompe la moderación en dichos actos. Es la gula.

Se define como *apetito desordenado de comer y beber.* Con estas palabras indicamos los diversos elementos que integran este lastimoso vicio. Decimos primeramente que es un *apetito,* un deseo satisfecho o sin satisfacer todavía, que nace de la misma naturaleza por exigencia del deseo innato de subsistir. Este querer primario de la naturaleza humana y racional se ceba en el codiciado manjar del *existir.* No podemos no quererlo. Es algo que se nos impone por el solo título de que somos seres. Pues bien, como medio para conservar la existencia, que ya poseemos, la misma naturaleza reclama una atención especial, a fin de proporcionarse los auxilios necesarios ordenados a dicho sostenimiento. Ese apetito de manjares, ese deseo de comida y bebida, sale de lo más profundo de la naturaleza humana. Sobre él precisamente quiere levantarse el apetito bastardo de la *gula,* desordenándolo, corrompiéndolo.

Por eso decimos, en segundo término, que es *apetito desordenado;* una codicia, una ansiedad y anhelo de satisfacer las legítimas exigencias de la naturaleza, pero sin atenerse al justo límite señalado por la virtud, es decir, sin atender al recto orden impuesto por la misma naturaleza, y que debe ser valorado en cada momento por la razón humana. La virtud de la sobriedad termina allí mismo donde el dictamen racional pone tope al reclamo de la naturaleza, que abre su boca con gesto de necesidad y angustia ; y ése es también el momento en que nace el vicio de la gula, trastornando la armonía de la naturaleza con sus apetencias.

De todos estos conceptos ha de hablarnos largamente el Santo a través de los seis artículos que integran la cuestión presente, señalando además con maestría cómo en la vida moral hay que juntar siempre al apetito o facultad el motivo determinante, a fin de concebir con exactitud qué es la virtud o el vicio (a.4 ad 1.3).

Esta caracterización final la logra primorosamente analizando cuál es el objeto propio, particular de este vicio, y cuáles son sus especies, los vicios anejos, los ahijados, los padres... Cuestión fácil de entender, pero que en su valor práctico conviene tenerla muy en cuenta como criterio para enmarcarla en el conjunto de las virtudes y vicios que pueblan los senos del hombre, juntamente carnal y espiritual.

CUESTION 148

(In sex articulos divisa)

De gula

De la gula

Deinde considerandum est de gula (cf. q.146 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum gula sit peccatum.

Secundo: utrum sit peccatum mortale.

Tertio: utrum sit maximum peccatorum.

Quarto: de speciebus eius.

Quinto: utrum sit vitium capitale.

Sexto: de filiabus eius.

Estudiemos el vicio de gula como opuesto a la abstinencia.

Seis artículos.

Primero: si la gula es pecado.

Segundo: si es pecado mortal.

Tercero: si es el mayor de los pecados.

Cuarto: cuáles son sus especies.

Quinto: si es vicio capital.

Sexto: cuáles son los vicios derivados.

ARTICULO 1

Utrum gula sit peccatum [a]

Si la gula es pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum.

1. Dicit enim Dominus, Mt. 15, 11: "Quod intrat in os, non coinquinat hominem". Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

2. Praeterea, "nullus peccat in eo quod vitare non potest". Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare: dicit enim Gregorius, XXX "Moral." [1]: "Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur"; et Augustinus dicit, X "Confess." [2]: "Quis est, Domine, qui allquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit?" Ergo gula non est peccatum.

Dificultades. Parece que la gula no es pecado.

1. "No es lo que entra por la boca lo que mancha al hombre", dice el Evangelio. Es el pecado. Y pues los alimentos, objeto de la gula, entran por la boca, síguese que la gula no es pecado, pues no mancha al hombre.

2. "Nadie peca en cosas que se imponen necesariamente", como sucede con la gula, que es falta de moderación en la comida, cosa que el hombre no puede evitar. Ya San Gregorio advertía que "en la comida el placer está de tal forma mezclado con la necesidad, que no sabemos la parte correspondiente a cada una". Y San Agustín lo confirma: "¿Quién hay que no coma algo más de lo que es necesario?" Luego la gula no es pecado.

---

[a] *De malo* q.14 a.1.

[1] C.18: ML 76,558.

[2] C.31: ML 32,799.

3. En cualquier clase de pecados, el primer movimiento ya es pecado. Pero como el hambre y la sed, primeros movimientos de apetencia respecto de la comida, no son pecados, síguese que la gula tampoco lo es.

Por otra parte, enseña San Gregorio que "es imposible librar la batalla espiritual antes de haber triunfado de este enemigo interior que llamamos gula". El enemigo interior del hombre es el pecado. Luego la gula es pecado.

Respuesta. No llamamos gula a cualquier apetito de comer o beber, sino al desordenado, es decir, al que se aparte de la línea racional, en que radica el bien de la virtud moral. Pero el oponerse a la virtud es pecado. Luego la gula es pecado.

Soluciones. 1. Los alimentos que ingiere el hombre no manchan el alma a causa de su substancia y naturaleza, aunque los judíos, contra quienes habla Jesús, y los maniqueos, creyeran lo contrario. En cambio, el deseo desordenado de comida sí la mancha.

2. El vicio de gula no consiste en los alimentos precisamente, sino en el apetito desordenado de ellos. Por consiguiente, si alguien comiera con exceso, no por gula, sino creyendo que lo necesita, esto hay que atribuirlo a impericia, no a gula. A este vicio pertenecen el acto en que uno conscientemente se extralimita en la medida a causa del placer producido por los alimentos.

3. Hay dos clases de apetitos. Uno es natural, y se encuentra en las potencias del alma vegetativa, que

3. Praeterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum: alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXX "Moral." (l.c.), quod "ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, edomatur". Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter: sed Iudaei, contra quos Dominus loquitur, et Manichaei opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed secundum propriam naturam. Inordinata tamen ciborum concupiscentia hominem spiritualiter coinquinat.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (in c), vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiscentiam, sed aestimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam, quod aliquis, propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis: in quibus

non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subiici rationi. Unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, expulsivam. Et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis.—Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulae consistit. Unde primus motus gulae importat inordinationem in appetitu sensitivo: quae non est sine peccato.

no son susceptibles de virtud y vicio, porque no están sujetas al imperio de la razón. Por eso la virtud apetitiva se contradistingue de la facultad retentiva, digestiva y expulsiva. A ese apetito pertenecen el hambre y la sed.—El segundo apetito es sensitivo, y en él estriba el vicio de la gula. Y su primer movimiento, por llevar consigo desorden del apetito, es también pecaminoso.

ARTICULO 2

Utrum gula sit peccatum mortale [a]

Si la gula es pecado mortal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui praecepto decalogi. Quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut ex supra dictis patet (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Sed gula non opponitur caritati: neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in sermone "De purgatorio" [3]: "Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere". Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

Dificultades. Parece que la gula no es pecado mortal.

1. Todo pecado mortal se opone a algún mandamiento del decálogo. No sucede así con la gula. Luego no es pecado mortal.

2. Todo pecado mortal se opone a la caridad. Como la gula no se le opone en ninguno de sus aspectos: amor de Dios y del prójimo, síguese que no es pecado mortal.

3. Enseña San Agustín: "Sepan todos que quien se excede en comida o bebida comete pecados pequeños". Como este vicio es precisamente la gula, síguese que no es pecado mortal, sino venial.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXX "Moral." (l.c. nt.1): "Dominante gulae vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt: et dum venter non restringitur, simul cunctae virtutes obruuntur". Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

Por otra parte, enseña San Gregorio que, "donde reina la gula, desaparece todo bien, y que, dejándole campo libre, mata todas las virtudes". Como la virtud sólo se mata por el pecado mortal, síguese que la gula lo es de verdad.

---

[a] Infra q.154 a.2 ad 6; *In Gal.* 5 lect.5; *De malo* q.14 a.2; *In Rom.* 13 lect.3.

[3] *Serm. suppos.* serm.104: ML 39,1946.

Respuesta. La gula es concupiscencia desordenada. El orden de la razón que modera las concupiscencias es doble: uno se refiere a los medios, que pueden desarreglarse y perder su correspondencia con el fin; otro se refiere al fin en sí mismo, en cuanto que la concupiscencia aleja al hombre de su fin propio. Si el desorden cometido por la gula nos aparta del fin último, es pecado mortal; caso que se da cuando ponemos en este deleite nuestro fin último, dispuestos a despreciar el verdadero, que es Dios, y a traspasar sus mandamientos con tal de satisfacernos en aquél.—Si el apetito de placer nos lleva a excesos, pero sin alcanzar la magnitud de separación del fin último, es venial.

Soluciones. 1. La gula es mortal cuando nos aparta del fin último, y podría de algún modo reducirse al precepto de la observancia sabática, que nos impone descansar en el fin último; pues ya sabemos que no todos los pecados mortales contrarían directamente a los preceptos del decálogo, sino únicamente los de injusticia, puesto que los mandamientos regulan especialmente las exigencias de la justicia, como quedó expuesto en su lugar.

2. En cuanto que nos aparta del fin último, la gula contraría al amor de Dios, fin último amable sobre todas las cosas. Sólo en este sentido es pecado mortal.

3. Las palabras de San Agustín hay que interpretarlas de la gula en cuanto que significa concupiscencia desordenada acerca de los medios.

4. Más bien que por sí misma, la gula se dice que mata las virtudes

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), vitium gulae proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis duplicitor tolli potest. Uno modo, quantum ad ea quae sunt ad finem: prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem: prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiae accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulae inhaeret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra praecepta Dei agere ut delectationes huiusmodi assequatur.—Si vero in vitio gulae intelligatur inordinatio concupiscentiae tantum secundum ea quae sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc aliquid faceret contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quod vitium gulae habet quod sit peccatum mortale inquantum avertit a fine ultimo. Et secundum hoc, per quandam reductionem, opponitur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo praecipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis decalogi, sed solum illa quae iniustitiam continent: quia praecepta decalogi specialiter pertinent ad iustitiam et partes eius, ut supra habitum est (q.122 a.1).

Ad secundum dicendum quod, inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod illud verbum Augustini intelligitur de gula prout importat inordinationem concupiscentiae solum circa ea quae sunt ad finem.

Ad quartum ("Sed contra") dicendum quod gula dicitur virtu-

tes auferre non tam propter se, quam etiam propter vitia quae ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius, in "Pastorali"[4]: "Dum venter in ingluviem tenditur, virtutes animae per luxuriam destruuntur."

por los vicios que de ella proceden. Lo explica San Gregorio: "Cuando la gula sacia al estómago, la lujuria corroe las virtudes".

ARTICULO 3

Utrum gula sit maximum peccatorum

Si la gula es el mayor de los pecados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gula sit maximum peccatorum.

1. Magnitudo enim peccati ex magnitudine poenae consideratur. Sed peccatum gulae est gravissime punitum: dicit enim Chrysostomus[5]: "Adam incontinentia ventris expulit a Paradiso; diluvium quod fuit tempore Noe, ipsa fecit"; secundum illud Ez. 16,49: "Haec fuit iniquitas Sodomae, sororis tuae, saturitas panis", etc. Ergo peccatum gulae est maximum.

2. Praeterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum: quia super illud Ps. 135,10, "Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum", dicit Glossa[6]. "Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quae venter generat". Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Praeterea, post Deum, homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est (q.26 a.4). Sed per vitium gulae homo infert sibi ipsi nocumentum: dicitur enim Eccli. 37,34: "Propter crapulam multi obierunt". Ergo gula est maximum peccatorum: ad minus praeter peccata quae sunt contra Deum.

Dificultades. Parece que la gula es el mayor de los pecados.

1. La magnitud de la pena dice relación a la magnitud de la culpa. Pero el castigo de la gula es terrible, pues, como dice San Crisóstomo, "ella expulsó a Adán del paraíso y nos trajo el castigo del diluvio". Aún más: "Esta fué la iniquidad de Sodoma", harta de manjares... Luego el pecado de gula es el mayor que existe.

2. En cualquier género de cosas, la causa conserva cierta primacía. Como la gula es causa de otros pecados, según el comentario al verso: "Al que hirió a los primogénitos de Egipto"..., que hallamos en la Glosa cuando dice: "Lujuria, concupiscencia y soberbia son las obras que la gula engendra". Luego la gula es el mayor de los pecados.

3. Después de Dios tenemos que amarnos a nosotros mismos. Como por la gula nos causamos un mal a nosotros mismos, ya que "muchos mueren a consecuencia de la crápula", síguese que es el mayor pecado, al menos después de los pecados que se dirigen contra Dios.

Sed contra est quod vitia carnalia, inter quae computatur gu-

Por otra parte está la autoridad de San Gregorio: los vicios carnales,

---

[4] P.3 c.19: ML 77,81.
[5] *In Mt.* homil.13: ML 57,209.
[6] *Ordin.*; CASSIOD., *Expos. in Psalm.* ps.135,10: ML 70,970.

entre los que figura la gula, son de menor culpabilidad.

Respuesta. La gravedad del pecado se puede considerar desde tres puntos de vista: primero, por parte de la materia, que es lo principal. Y en este orden son más graves los pecados que se dirigen contra las cosas divinas, quedando la gula como menor, pues su objeto es el alimento corporal.—Segundo, por parte del pecador. En este aspecto el pecado de gula pierde aún gravedad, ya que se trata de una materia necesaria, la comida, y es, además, difícil discernir lo que responde al placer y a la necesidad.—Tercero, por las consecuencias. Bajo este aspecto, la gula tiene cierta gravedad, debido a los pecados que de ella suelen nacer.

Soluciones. 1. Esos castigos se refieren más bien a los vicios derivados de la gula que al vicio en sí mismo. El hombre fué arrojado del paraíso por pecado de soberbia, y sólo después cayó en gula; el diluvio y el castigo de Sodoma se deben a la lujuria derivada del pecado de gula.

2. Se trata de los pecados que proceden de la gula, y sólo hablando de una causalidad directa vale recurrir a la primacía de la causa. La gula no es causa directa de esos vicios, sino indirecta y ocasional.

3. El goloso no trata de dañar su cuerpo, sino de deleitarse en la comida. El daño consiguiente queda fuera de su intención y no puede señalarse como agravante directo de la gravedad de la gula, si bien es cierto que la culpabilidad del sujeto se acrecienta si, comiendo con exageración, llegó a producirse daño corporal.

la, secundum Gregorium [1], sunt minoris culpae.

Respondeo dicendum quod gravitas alicuius peccati potest considerari tripliciter. Primo quidem, et principaliter, secundum materiam in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata quae sunt circa res divinas sunt maxima. Unde secundum hoc, vitium gulae non erit maximum: est enim circa ea quae ad sustentationem corporis spectant. — Secundo autem, ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulae magis alleviatur quam aggravatur. Tum propter necessitatem sumptionis ciborum. Tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit.—Tertio vero modo, ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulae habet quandam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum quod illae poenae magis referuntur ad vitia quae sunt consecuta ex gula, vel ad gulae radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulae. Diluvium autem et poena Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriae praecedentia, ex gula occasionata.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quae ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad tertium dicendum quod gulosus non intendit suo corpori noeumentum inferre, sed in cibo delectari: si autem noeumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulae. Cuius tamen culpa aggravatur si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

[1] *Moral.* l.33 c.12: ML 76,687.

ARTICULO 4

Utrum convenienter gulae species distinguantur [a]

Si están bien señaladas las especies de gula

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species gulae distinguantur a Gregorio, qui, XXX "Moral." (l.c. nt.1), dicit: "Quinque modis nos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando lautiores cibos quaerit; aliquando quae sumenda sunt praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immersi desiderii aliquis peccat". Et continentur in hoc versu: "Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose".

1. Praedicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta non diversificantur species gulae.

2. Praeterea, sicut tempus est quaedam circumstantia, ita et locus. Si ergo, secundum tempus una species gulae accipitur, videtur quod, pari ratione, secundum locum et alias circumstantias.

3. Praeterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliae virtutes morales. Sed in vitiis quae opponuntur aliis virtutibus moralibus non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed contra est verbum Gregorii inductum (arg.1).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur: scilicet ipse cibus qui comeditur, et eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum

Dificultades. Parece que no es exacta la división propuesta por San Gregorio: "La gula nos tienta de cinco formas: nos hace adelantar la hora, exige manjares exquisitos o preparados con excesivo cuidado, traspasa los límites de la templanza en la cantidad y despierta una voracidad sin nombre". Dichos como el verso canta: la gula pide comer "de prisa, manjar exquisito, excesivo, con voracidad y con exagerada preparación".

1. Todas esas condiciones son circunstancias que, como sabemos, no cambian la especie. Luego no está bien dividir la gula en especies distintas a base de ellas.

2. El tiempo es una circunstancia similar al lugar. Luego, si el adelantar la hora constituye una especie de gula, el lugar debe formar otra, y así sucesivamente.

3. Todas las virtudes morales tienen en cuenta las circunstancias. Pero, como en las demás virtudes las circunstancias no cambian la especie del acto, tampoco deben hacerlo en la gula.

Por otra parte, San Gregorio lo afirma claramente.

Respuesta. Concedamos que la gula es apetito desordenado de comida y consideremos en la comida dos cosas: el manjar que se toma y el acto de comerlo. Las dos pueden originar desorden en la concupiscencia. Por parte del manjar caben las siguientes combinaciones: en cuanto a la subs-

[a] 1,2 q.72 a.9; *De malo* q.14 a.3.

tancia del mismo, lo deseamos valioso, estimable; en cuanto a la calidad, exigimos una preparación esmerada; en cuanto a la cantidad, superamos el límite racional.—Y por el modo de tomarlo, o acto, existen estas variantes: adelantar la hora ordinária y tomar el alimento con voracidad.—San Isidoro juntó bajo una misma las dos primeras especies, diciendo que el goloso se excede en "la substancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo".

Soluciones. 1. El no atenerse a las diversas circunstancias origina distintas especies de gula, debido a los diferentes principios motivos, que son exactamente los que especifican las virtudes morales. Cuando se buscan manjares selectos, se excita la concupiscencia respecto de la substancia misma de las cosas; cuando se acelera el tiempo, se desordena la concupiscencia por la impaciencia en la demora; y algo semejante sucede en los otros casos.

2. El lugar y otras circunstancias no constituyen nuevas especies de gula, porque no dicen relación con la comida.

3. Cuando en los vicios, de cualquier género que sean, las circunstancias constituyen motivo formal diverso, hay que poner variedad de especies en virtud de las circunstancias. Pero esto no sucede siempre.

cibum qui sumitur. Et sic, quantum ad substantiam vel speciem cibi, quaerit aliquis cibos lautos, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, quod est studiose; quantum autem ad quantitatem, excedit in nimis edendo.—Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi: vel quia praevenit tempus debitum comedendi, quod est praepropere; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est ardenter.—Isidorus vero comprehendit primum et secundum sub uno, dicens[8] quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo et quando.

Ad primum ergo dicendum quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulae propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quaerit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo vero qui praeocupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam morae; et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum quod in loco et in aliis circunstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulae.

Ad tertium dicendum quod in quibuscumque aliis vitiis diversae circumstantiae habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut dictum est (1-2 q.72 a.9).

[8] *Sent.* l.2 c.42 : ML 83,649.

ARTICULO 5

Utrum gula sit vitium capitale [a]

Si la gula es vicio capital

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gula non sit vitium capitale.

1. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quaeritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Praeterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulae, quae videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Praeterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile praesenti vitae, vel delectabile sensui. Sed circa bona quae habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria: quae est maius vitium quam gula, et circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." [b], computat gulam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.3-4), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis: inquantum scilicet habet finem multum appetibilem, unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quae est

Dificultades. Parece que la gula no es vicio capital.

1. Llamamos vicio capital al que es origen de otros vicios como fin de los mismos. Como los manjares, objeto de la gula, no tienen en sí mismos razón de fin, sino que se apetecen para alimento del sujeto, síguese que la gula no es vicio capital.

2. Parece que todo vicio capital debe poseer cierta categoría aun dentro de lo malo, mientras que la gula es vicio bajo y ramplón por sí mismo, ya que linda con las necesidades más apremiantes de la naturaleza. Luego no parece que sea vicio capital.

3. El pecado consiste en despreciar el bien honesto por seguir al bien útil a la vida presente o deleitable al sentido. Como acerca de los bienes útiles ponemos nada más que un pecado capital, la avaricia, también debemos poner uno que comprende todos los placeres. Ese vicio es precisamente la lujuria, mayor que la gula y que se fija en placeres más fuertes. Luego la gula no es vicio capital.

Por otra parte, San Gregorio la enumera como vicio capital.

Respuesta. Vicio capital es el que origina nuevos vicios como causa final de los mismos; es decir, que él tiene un fin tan deseable, que el apetito se siente atraído de muchas maneras a pecar. ¿Qué es lo que hace codiciable un fin? El poseer alguna de las condiciones que implica la felicidad plena de la naturaleza. Una de ellas es manifiestamente el placer.

---

[a] *De malo* q.8 a.1; q.13 a.3; q.14 a.4.

[b] C.45: ML 76,621.

Y como el vicio de gula se refiere a placeres del tacto, que son de especial relieve entre todos, síguese que la gula es vicio capital.

Soluciones. 1. Los alimentos se conceptúan como medio para la conservación de la vida. Y como este fin es sumamente deseable y no puede obtenerse sin comer, de ahí procede que el mismo alimento nos sea tan apetecible, llegando a constituir el centro de todas las preocupaciones del hombre, como dice el Eclesiástico: "Todo el trabajo del hombre es para su boca".—Sin embargo, la gula debe referirse más bien al placer del alimento que al alimento mismo, como atestigua San Agustín con estas palabras: "Quienes no estiman la salud del cuerpo, más desean comer —acto deleitable—que saciarse, siendo así que el fin de dicho placer es apagar el hambre o la sed".

2. El fin que se busca por el pecado hay que juzgarlo en su aspecto de conversión, mientras que la gravedad se deriva de la aversión. No es, pues, necesario que un vicio capital, por tener un fin sumamente deleitable, tenga también suma gravedad.

3. Lo que agrada es apetecible por sí mismo; y, como encontramos un doble objeto deleitable, hay que admitir también un doble vicio capital: la gula y la lujuria. — En cambio, lo útil no es apetecible por sí mismo, sino en cuanto ordenado a otro fin; y por eso, en todos los objetos que guardan esa relación de utilidad, parece existir una sola razón que atraiga el apetito, dando lugar a un solo pecado capital.

naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio: ut patet in I [10] et X [11] "Ethic." Et ideo vitium gulae, quod est circa delectationes tactus, quae sunt praecipue inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem: sed quia ille finis, scilicet conservatio vitae, est maxime appetibilis, quae sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis; et ad hoc fere totus labor humanae vitae ordinatur, secundum illud Eccle. 6,7: "Omnis labor hominis in ore eius".—Et tamen gula magis videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [12], "quibus vilis est corporis salus, malunt vesci", in quo scilicet est delectatio, "quam saturari: cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire".

Ad secundum dicendum quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria.— Utile autem non habet ex se rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

---

[10] C.8 n.10 (BK 1099a7) : S.TH., lect.13
[11] C.7 n.3 (BK 1177a22) : S.TH., lect.19.
[12] C.53 : ML 34,167.

ARTICULO 6

Utrum convenienter assignentur gulae quinque filiae [a]

Si son cinco las hijas de la gula

Ad sextum sic procedltur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae: scilicet "inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam".

1. Inepta enim laetitia consequitur omne peccatum: secundum illud Prov. 2,14: "Qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis." Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato: secundum illud Prov. 14,22: "Errant qui operantur malum". Ergo inconvenienter ponuntur filiae gulae.

2. Praeterea, immunditia, quae maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere: secundum illud Is. 28,8: "Omnes mensae repletae sunt vomitu sordium". Sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena: vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. 31,25: "Si coactus fueris in edendo multum, surge e medio et vome, et refrigerabit te". Ergo non debet poni inter filias gulae.

3. Praeterea, Isidorus [12] ponit scurrilitatem filiam luxuriae. Non ergo debet poni inter filias gulae.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." (l.c nt.9), has filias gulae assignat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quae est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulae computantur quae ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quae quidem possunt accipi vel ex parte animae, vel ex parte corporis. Ex parte autem animae, quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur

Dificultades. Parece que no son cinco los vicios filiales de la gula, a saber: "la alegría boba, la bufonería, inmundicia, locuacidad y ceguera mental".

1. La alegría boba es fruto de cualquier pecado, como reza el Proverbio: "Se glorían habiendo hecho el mal y se alegran en acciones pésimas." Y lo es también la ceguera mental, pues "andan extraviados los pecadores". Luego no son cinco los vicios filiales de la gula.

2. La inmundicia, que tantas veces sigue a la gula, parece reducirse al vómito, conforme al sentir de Isaías: "Las mesas están llenas de vómito e inmundicia". Y esto no parece ser culpa, sino más bien pena o algo útil y aconsejable, según dice el Eclesiástico: "Si te vieras obligado a comer mucho, levántate, vomita, y te sentirás repuesto". Luego no es hija de la gula.

3. San Isidoro propone la bufonería como hija de la lujuria y no de la gula.

Por otra parte está la enumeración de San Gregorio.

Respuesta. Gula es inmoderado placer en la comida y bebida. Por consiguiente, serán hijos de la gula los placeres desordenados que de dicha fuente nazcan, bien sea directamente del alma, bien a través del cuerpo. Por parte del alma parecen surgir cuatro. Primero, por orden a la razón, cuya agudeza se obtusa debido al exceso de comida y bebida, se encuentra la ceguera mental,

---

[a] *De malo* q.14 a.4.

[12] *Quaest. in Vet. Test.* in Deut. 7,1 c.16: ML 83,366.

originada por la fumosidad de los alimentos, que llegan a perturbar la inteligencia, mientras que la abstinencia fomenta la agudeza de percepción, como enseña el Eclesiástico: "Pensé en librar mi carne del poder del vino, a fin de elevar el alma al contacto con la sabiduría." — Segundo, por orden al apetito, que sufre múltiples desarreglos a causa del inmoderado uso de comida y bebida, una vez dormido el capitán, que es la razón, tenemos la necia alegría, ya que todas las otras pasiones se ordenan a la alegría y tristeza. "El vino—dice Esdras—hace creer que todo es seguridad y gozo".—Tercero, por orden a la sobreabundancia de palabra, la locuacidad, ya que, como dice San Gregorio, "si los golosos no fuesen también locuaces, el mal rico, que se ocupaba en festines diarios y espléndidos, no tendría la lengua tan inflamada por el fuego".—Cuarto, por orden al acto mismo desordenado, los movimientos y gestos externos propios del bufón, que indican ausencia de la razón en el gobierno del goloso. A ellos alude San Pablo cuando nos habla de "palabras necias y ridículas", según expone la Glosa: "Es la bufonería, vale decir, la jocosidad, que excita la risa".—Aunque uno y otro podría referirse a las palabras por las que se suele pecar, o porque son superfluas, como en la "locuacidad", o por inhonestas, como en la "bufonería".

Por parte del cuerpo tenemos la inmundicia, bien se tome como desordenada emisión de cualquier superfluidad, bien en forma más concreta, por la emisión de semen. Lo explica igualmente la Glosa al lugar referido de San Pablo, extendiéndolo a "cualquier incontinencia libidinosa".

ex inmoderantia cibi et potus. Et quantum ad hoc, ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput. Sicut et e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem: secundum illud Eccle. 2,3: "Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam".—Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc, ponitur inepta laetitia: quia omnes aliae inordinatae passiones ad laetitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II "Ethic." [14] Et hoc est quod dicitur III Esdr. 3,20, quod "vinum omnem mentem convertit in securitatem et lucunditatem".—Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium: quia, ut Gregorius dicit, in "Pastorali" (l.c. nt.4), "nisi gulae deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet".—Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, idest locularitas quaedam proveniens ex defectu rationis, quae, sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde Eph. 5,4 super illud, "Aut stultiloquium aut scurrilitas", dicit Glossa [15]: "Quae a stultis curialitas dicitur, idest locularitas, quae risum movere solet."—Quamvis possit utrumque horum referri ad verba. In quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad "multiloquium": vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad "scurrilitatem".

Ex parte autem corporis, ponitur immunditia. Quae potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum: vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud Eph. 5,3, "Fornicatio autem et omnis immunditia", etc., dicit Glossa (ib.): "Idest incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo."

[14] C.5 n.2 (BK 1105b23): S.TH., lect.5.

[15] *Interl.*; LOMBARDI: ML 192,209.

Ad primum ergo dicendum quod laetitia quae est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed laetitia vaga incomposita, quae hic dicitur inepta, praecipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus.

Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus.—Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinae in remedium alicuius languoris.

Ad tertium dicendum quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulae: non autem ex actu luxuriae, sed ex eius voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

Soluciones. 1. La alegría producida por el acto pecaminoso o por el fin a que se ordena, acompaña a todo pecado, sobre todo si es habitual. Pero esa alegría indefinida, sin objeto y moderación, a la que damos el nombre de necia, proviene del exceso de alimentos o bebidas.

Paralelamente, todo pecado produce cierta estupidez. Pero la estupidez acerca de las verdades especulativas tiene su origen en la gula, tal como la hemos descrito.

2. Aunque es cierto que el vómito es útil para descongestionar el organismo, no lo es menos que excederse hasta tener que apelar a ese extremo es un vicio. — Claro que a veces puede ser aconsejable el vómito por prescripción médica, como remedio de alguna enfermedad.

3. La bufonería proviene de la gula. Y también del deseo de lujuria, mejor que de su acto. Por eso puede pertenecer a ambos vicios.

ACERCA DE LA SOBRIEDAD

Guiado siempre por el principio general de que donde abunda la malicia y pecado debe abundar también la virtud, dedica el Santo cuatro artículos a la *sobriedad,* virtud especialísima que modera los placeres de la bebida.

La virtud de la abstinencia y su acto correspondiente, el ayuno, aunque encierren cierto sentido general, quedan prácticamente reducidos al apetito de manjares. Y a primera vista parece sobrar cualquier virtud nueva, dado el caso de que la vida humana, para sostenerse, necesita tanto de los manjares sólidos como de la bebida. ¿A qué fin nos puede conducir el introducir nuevos principios virtuosos?

Aunque así parezca en una primera inspección de las cosas, la verdad es que hay bebidas cuya composición natural es particularmente apta para producir en nosotros desórdenes y daños. En cuanto a la comida, el exceso tiene que ser grande para poder producirse, al menos a corto plazo, efectos funestos. En la bebida no hay que esperar a exageraciones de gran tomo para que la luz de la inteligencia se apague. Esos *vapores* de que habla el Angélico, utilizando un término medieval sumamente gráfico, llegan pronto a embotar las facultades racionales, haciendo que el hombre se conduzca como bruto animal.

De esta particular excitación y embotamiento que producen las bebidas inebriantes hay que cuidarse en forma especial. Y como la especial dificultad procede de algún motivo también proporcionado, allí donde se intensifica la necesidad de poner coto al desorden de la naturaleza, allí hay que colocar la semilla de una virtud.

Y esa virtud debe llamarse precisamente *sobriedad,* porque, si bien es cierto que en todas las cosas debemos guardar sobriedad, como sinónimo de moderación, mayormente debemos ocuparnos de conservar ese equilibrio en materia tan fácilmente inflamable como lo es la bebida inebriante. Concediendo, pues, que en todo debamos ser sobrios, máxime debemos serlo en la regulación de la bebida, cuyos efectos trastornan el juicio de la razón.

De ella se van a ocupar los cuatro artículos que siguen.

CUESTION 149

(In quatuor articulos divisa)

De sobrietate

De la sobriedad

Deinde considerandum est de sobrietate (cf. q.146 introd.), et vitio opposito, scilicet ebrietate (q.150).

Et circa sobrietatem quaeruntur quatuor.

Primo: quae sit materia sobrietatis.

Secundo: utrum sit specialis virtus.

Tertio: utrum usus vini sit licitus.

Quarto: quibus praecipue competat sobrietas.

Pasemos al estudio especial de la sobriedad y de su vicio opuesto: la embriaguez.

Acerca de esta virtud propondremos cuatro artículos:

Primero: cuál es su mataria propia.

Segundo: si es virtud especial.

Tercero: si el uso del vino es lícito.

Cuarto: quiénes principalmente deben ser sobrios.

ARTICULO 1

Utrum materia propria sobrietatis sit potus [a]

Si el objeto de la sobriedad es la bebida

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus.

1. Dicitur enim Rom. 12,3: "Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem." Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam: et non solum circa potum.

2. Praeterea, Sap. 8,7 dicitur de Dei sapientia quod "sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem", ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non solum est circa potus.

3. Praeterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quae ad nos pertinent debemus mensuram servare: unde dicitur Tit. 2,12: "Sobrie et iuste et pie vivamus",

Dificultades. Parece que el objeto de la sobriedad no es la bebida.

1. San Pablo señala como materia de la sobriedad la sabiduría: "No saber más de lo que conviene, sino saber con sobriedad". Luego el objeto de la sobriedad es también la ciencia y no sólo la bebida.

2. En el libro de la Sabiduría se dice que Dios enseña "la sobriedad, la prudencia, la justicia y la fortaleza", y como ahí sobriedad equivale a templanza, cuyo objeto son la comida y los placeres venéreos, síguese que la sobriedad no versa sólo sobre la bebida.

3. Sobriedad parece equivaler a medida. Como nosotros debemos ser ponderados en todo acto, conforme enseña San Pablo y repite la Glosa: "Vivamos sobria y santamente"; y

---

[a] Supra q.143 a.1; *Sent.* 2 d.44 q.2 a.1 ad 3.

"las mujeres vistan con ornato y sobriedad". Luego el objeto de la sobriedad no es sólo la bebida, pues se ocupa también del ornato exterior.

Por otra parte, nos habla el Eclesiástico: "El vino, tomado con sobriedad, es vida tranquila para el hombre".

Respuesta. Cuando las virtudes se apropian el nombre de una cualidad que es general a toda virtud, recaban como materia propia aquella que es más útil y en la que resulta más difícil cumplir la condición enunciada, cual sucede en la fortaleza respecto a los peligros de muerte y en la templanza respecto de los placeres táctiles. Sobriedad es medida, y "sobrio quien observa la medida". Por tanto, la materia especial de la sobriedad ha de ser aquella en que sea más recomendable y plausible observar la medida. De este género son las bebidas inebriantes, porque cuanto es bueno el uso moderado de las mismas, tanto es nocivo el excederse, pues entenebrecen la razón mucho más que el exceso en la comida. "El vino, tomado con medida, es salud del alma y del cuerpo; tomado en demasía, es amargura del alma, provoca la cólera y acumula ruinas". Es, pues, la bebida materia propia de la sobriedad; no cualquier bebida, sino la que por su calidad espiritosa es apta para entenebrecer la mente, cual sucede con el vino y los licores inebriantes.—Si la sobriedad se toma en sentido genérico, se aplica a cualquier materia, como anteriormente dijimos.

Soluciones. 1. Así como el vino material embriaga corporalmente, la sabiduría se dice metafóricamente vino embriagador, porque atrae con su

ubi dicit Glossa [1]: **"Sobrie, in nobis." Et I ad Tim. 2,9 dicitur: "Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se": et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quae pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.**

Sed contra est quod dicitur Eccli. 31,32: "Aequa vita hominis vinum in sobrietate potatum".

Respondeo dicendum quod virtutes quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam specialiter sibi vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem huiusmodi observare: sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura: dicitur enim aliquis "sobrius" quasi "briam", idest mensuram, "servans". Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens: quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. 31,37-38: "Sanitas est animae et corporis sobrius potus: vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit!" Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. — Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici: sicut et supra dictum est de fortitudine et temperantia (q.123 a.2; q.141 a.2).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut vinum materiale corporaliter inebriat, ita etiam metaphorice consideratio sapientiae dicitur potus inebrians, propter

[1] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,391

hoc quod sua delectatione animum allicit: secundum illud Ps. 22,5: "Calix meus inebrians quam praeclarus est!" Et ideo circa contemplationem sapientiae per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum quod omnia quae ad temperantiam proprie pertinent, necéssaria sunt praesenti vitae, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum quod, quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur: sed in quibus mensura est maxime necessaria.

deleite, según canta el Salmo. "¡Qué bella es mi copa! ¡Embriagadora!" Pero no pasa de ser una metáfora.

2. La templanza se ocupa propiamente de cosas que son necesarias en la vida presente y cuyo exceso es dañoso. Para no caer en éste, hace falta moderación en todo; objetivo que se alcanza por la sobriedad. De ahí procede el que a la templanza se le llame precisamente sobriedad. Pero, como un exceso pequeñó en la bebida daña más que en otra materia cualquiera, existe también motivo para que la sobriedad tenga por materia especial la bebida.

3. Moderación se requiere en todo, pero no es precisamente sobriedad. Esta existe en los casos en que se requiere con mayor necesidad.

ARTICULO 2

Utrum sobrietas sit per se quaedam specialis virtus

Si la sobriedad es una virtud especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sobrietas non sit per se quaedam specialis virtus.

1. Abstinentia enim attenditur et circa cibos et potus. Sed circa cibos specialiter non est aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quae est circa potus, est specialis virtus.

2. Praeterea abstinentia et gula sunt circa delectationes tactus inquantum est sensus alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum: simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quae est circa potum, non est specialis virtus.

3. Praeterea, sicut in his quae ad nutritionem pertinent distingultur potus a cibo, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si

Dificultades. Parece que la sobriedad no es virtud especial.

1. La abstinencia comprende alimentos y bebidas. Por tanto, si para moderar los alimentos no ponemos una virtud especial, tampoco debemos ponerla para moderar la bebida.

2. La abstinencia y la gula se refieren al placer del tacto, que es sentido del alimento. Pero la comida y bebida constituyen alimento completo, pues el animal necesita nutrirse con manjares húmedos y secos. Luego la sobriedad, que tiene por objeto la bebida, no es virtud especial.

3. Así como distinguimos, en orden a la alimentación, comidas y bebidas, hay que distinguir también diversas clases en cada una de ellas;

y si existe una sobriedad general, hay que añadir otra para cada clase de bebida en especial, cosa que resulta inconveniente. Luego la sobriedad no es virtud especial.

Por otra parte, Macrobio propone la sobriedad como virtud especial.

Respuesta. Corresponde a la virtud moral conservar el bien de la razón contra los ímpetus contrarios, y allí donde aparece una dificultad especial contra el bien racional, hay que poner una virtud especial. Como la bebida inebriante constituye un verdadero impedimento del bien de la razón, en cuanto que perturba el cerebro con sus vapores, hay que poner una virtud especial para superar dicho impedimento. Es la sobriedad.

Soluciones. 1. La comida y bebida pueden impedir comúnmente el bien de la razón, incapacitándola por exceso de placer. En este sentido, la abstinencia señala el justo medio. Pero, como la bebida inebriante tiene aptitud especial para lograr dicho fin, surge la necesidad de una virtud nueva: la sobriedad.

2. La abstinencia no se fija en la comida y bebida en cuanto nutritivas, sino en cuanto que entorpecen el uso de la razón. No es, por consiguiente, necesario considerar la razón especial de virtud a partir de la formalidad de ser nutritivo.

3. Todas las bebidas inebriantes impiden el uso de la razón por idéntico motivo, siendo muy accidental esa variedad material de bebidas. Y ésta no basta para formar nuestras especies de virtud. Y lo mismo hay que decir de los alimentos.

ergo sobrietas esset per se quaedam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quaedam specialis virtus: quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est quod Macrobius[2] ponit sobrietatem specialem partem temperantiae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra[3] dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri: et ideo, ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi rationis usum: inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo, ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quae est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc, communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est (in c). Et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum quod virtus abstinentiae non est circa cibos et potus inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi usum rationis. Et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

---

[2] *In somn. Scip.* l.1 c.8.
[3] Q.146 a.2; cf. 123 a.12; q.136 a.1; 141 a.3.

ARTICULO 3

Utrum usus vini totaliter sit illicitus [a]

Si el uso del vino es totalmente ilícito

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus.

1. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis: dicitur enim Sap. 7,28: "Neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat"; et infra, 9,19. "Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi a principio". Sed usus vini impedit sapientiam: dicitur enim Eccle. 2,3: "Cogitavi abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animam meam ad sapientiam". Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Praeterea, Apostolus, dicit Rom. 14,21: "Bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur". Sed cessare a bono virtutis est vitiosum: et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Praeterea, Hieronymus dicit [4] quod "vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum: Christus autem venit in fine saeculorum, et extremitatem retraxit ad principium". Ergo, tempore Christianae legis, videtur esse illicitum vino uti.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 5,23: "Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere, propter stomachum tuum et frequentes infirmitates". Et Eccli. 31,36 dicitur: "Exultatio animae et cordis vinum moderate potatum".

Respondeo dicendum quod nullus cibus vel potus, secundum se consideratus, est illicitus: secundum sententiam Domini dicentis, Mt. 15,11: "Nihil quod intrat in os, coinquinat hominem". Et ideo bibere vinum, secundum se lo-

Dificultades. Parece que el uso del vino es totalmente ilícito.

1. Sin la sabiduría es imposible alcanzar la salvación. "A nadie ama Dios—inculca la Sabiduría—sino a quien mora con ella". "Por la sabiduría han sido curados cuantos le agradaron desde el principio". Como el uso del vino impide la sabiduría, según afirma el Eclesiástico, "pensé substraer mi cuerpo a la acción del vino, a fin de que mi alma contemplara la sabiduría". Luego el beber vino es totalmente ilícito.

2. San Pablo añade: "Es bueno no comer carne y no beber vino ni nada en que tu hermano se escandalice". Como no hacer el bien es vicio, lo mismo que el escandalizar a los hermanos, síguese que el beber vino es acto ilícito.

3. Y San Jerónimo: "El vino y la carne fueron permitidos después del diluvio; pero Cristo vino al fin de los tiempos y redujo las cosas a su principio". Luego bajo la ley cristiana el uso del vino es ilícito.

Por otra parte enseña el Apóstol: "No bebas agua, bebe vino moderadamente, porque lo necesita tu estómago y lo requieren tus enfermedades". Y el Eclesiástico añade: "El vino, tomado con mesura, es alegría del alma y del corazón".

Respuesta. Ninguna comida o bebida es mala en sí misma. "Nada que entra por la boca—dice el Señor—mancha al hombre". Beber vino no es malo. Puede serlo circunstancialmente, bien por la indisposición del

---

[a] *In I Tim.* 5 lect.3.

[4] *Cont. Iovin* l.1: ML 23,248; cf. GRATIAN., *Decretum* p.1 d.35 cn.3 *Ab exordio.*

que lo toma—si siente inmediatamente los efectos dañosos—, bien porque uno se obliga con voto a no beberlo, bien porque se bebe sin tasa, traspasando todo límite; bien, finalmente, porque alguno se puede escandalizar de ello.

Soluciones. 1. Podemos entender la sabiduría de dos formas: en su sentido más amplio, como suficiente para lograr la salvación, en cuyo caso no exige privación total del vino, sino moderación en tomarlo; y en su sentido más perfecto, como necesario para alcanzar cierto grado de perfección, en cuyo caso es preciso que algunos se priven de beberlo en conformidad con la condición de las personas y lugares.

2. San Pablo no habla en términos generales, sino del caso en que alguien se escandalice de verlo.

3. El Señor nos aparta de ciertas cosas como ilícitas, y de otras como impedimentos para alcanzar la perfección. Por este motivo aparta a algunos del uso del vino para dedicarse al estudio de la perfección, lo mismo que les aparta de las riquezas y de cosas semejantes.

quendo, non est illicitum. Potest tamen illicitum reddi per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, qui a vino de facili laeditur, vel qui ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi: quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini.—Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus, ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant: secundum conditiones quarundam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino: sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis: a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos a vino studio perfectionis, sicut et a divitiis et aliis huiusmodi.

ARTICULO 4

Utrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis [a]

Si la sobriedad es más propia de las personas mayores

Dificultades. Parece que la sobriedad es más propia de las personas mayores.

1. La senectud da cierta excelencia; por eso a los ancianos se les debe reverencia y honor, según se lee: "Levántate ante la cabeza cana

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis.

1. Senectus enim excellentiam quandam homini praestat: unde et senibus reverentia et honor debetur, secundum illud Lev. 19,32: "Coram cano capite consurge, et

[a] *In I Tim.* 5 lect.2.

honora personam senis". Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ab sobrietatem exhortandos: secundum illud Tit. 2,2: "Senes, ut sobrii sint". Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Praeterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet. Cui per Apostolum indicitur sobrietas: secundum illud I ad Tim. 3,2: "Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem", etc. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentibus.

3. Praeterea, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in rebus humanis, conceditur autem his qui sunt in statu deiectionis: secundum illud Prov. 31,4: "Nolite regibus dare vinum"; et postea (v.6) subdit: "Date siceram moerentibus, et vinum his qui amaro animo sunt". Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est quod Apostolus I ad Tim. 3.11, dicit: "Mulieres similiter pudicas, sobrias", etc. Et Tit. 2,6 dicitur: "Iuvenes similiter hortare ut sobrii sint".

Respondeo dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo: uno quidem modo, ad contraria vitia quae excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quae per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus: quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ab hoc quod concupiscentiis resistat. Unde, secundum Maximum Valerium [a], mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum.

y honra la persona del anciano". Pero el Apóstol expresamente dice que se exhorte a los ancianos a que "sean sobrios". Luego la sobriedad es más necesaria a las personas eminentes.

2. Grado eminentísimo en la Iglesia ocupa el obispo, al cual el Apóstol recomienda sobriedad: "Es preciso que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio", etcétera. Luego la sobriedad se requiere principalmente en las personas más elevadas.

3. La sobriedad importa la abstinencia de vino. Pero el vino precisamente se prohibe a los reyes, que ocupan lugar preeminente entre los hombres, y se concede a los plebeyos. Así los Proverbios: "No des vino a los reyes... Da el licor a los miserables y vino a los afligidos". Luego la sobriedad es más necesaria a las personas de alto rango.

Por otra parte, el Apóstol inculca a las mujeres sobriedad y pureza; a los jóvenes, asimismo, sobriedad.

Respuesta. La virtud dice relación a los vicios que refrena o concupiscencias que modera y al fin a que conduce. Por este motivo, en algunos hombres se requieren ciertas virtudes de modo especial, por dos motivos: primero, porque en ellos existe mayor inclinación al mal, que debe ser refrenada por la virtud, y a los vicios, que la virtud destruye. En este sentido, la sobriedad es sumamente necesaria en la juventud y en las mujeres, ya que en los primeros la concupiscencia se exalta con el hervor de la edad, y en las segundas no hay sensatez suficiente para resistirla. Según Valerio Máximo, antiguamente, entre los romanos, las mujeres no bebían vino.

---

[a] *Factor. dictor. memorab.* l.a c.I.

Por otro capítulo, la sobriedad es muy necesaria en algunas personas para poder ejercer los actos correspondientes. Como el vino impide el recto uso de la razón, en los viejos —a quienes corresponde dirigir y enseñar—, y en los obispos—como ministros de la Iglesia, que deben ejercer los ministerios eclesiásticos con devoción—, y en los reyes—que tienen que gobernar al pueblo—se requiere de modo especialísimo.

Con esto hemos respondido a todas las dificultades.

Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum praecipue impedit usum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiae ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere; et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 150

SOBRE LA EMBRIAGUEZ

Llamamos embriaguez al abuso de bebida que produce pérdida del uso de razón [1]. El factor único que consideramos como principio inebriante es la bebida cuya composición química es apta para enajenar el uso de los sentidos y de la mente. No hay propiamente embriaguez de agua, por más que queramos saciar una sed inextinguible.

El primer problema que se presenta acerca de esta cuestión es el referente a la culpabilidad moral que implica este vicio. La sola mente, abandonada a sus escasas fuerzas, descubre fácilmente que privarse del uso de la razón sin motivo grave justificante es atacar los derechos más elementales que Dios ha impreso en nuestro ser humano. El hombre es formalmente tal precisamente por la inteligencia que centellea en su frente, y suprimir el ejercicio de la facultad específica es reducirnos a un nivel de vida inferior al que nos corresponde. Establecer dicho desorden en la gradación de los fines respectivos de cada facultad es de todo punto ilegítimo. Solamente a fin de consolidar, de liberar en forma habitual las potencias superiores de los obstáculos que las encadenan, cabe admitir una pérdida momentánea del uso de esas mismas facultades.

Es lo que vulgarmente afirma la experiencia. Cuando encontramos a un hombre privado habitualmente del ejercicio de su inteligencia por la atrofia más lamentable que origina la memez, nos condolemos y lamentamos diciendo: Este hombre no se da cuenta exacta de lo que es. Ese mismo juicio lo trasladamos luego a cualquier ser humano embriagado, y proseguimos: Se hace semejante al memo y al bruto, prescindiendo deliberadamente de comportarse como racional.

Es, pues, la embriaguez un pecado grave, y, por añadidura, de los más deformantes y groseros que conocemos; sólo comparable en su grosería al vicio de los placeres carnales, que por la misma virtud de la templanza deben ser reprimidos.

No obstante, para que la embriaguez adquiera esa gravedad de pecado mortal, se exigen ciertas condiciones, que son exactamente las que forman específicamente el pecado en su sentido más perfecto. Podríamos resumirlas en la siguiente definición integral: para cometer pecado grave de embriaguez es necesario perder el uso de la razón por haber bebido con exceso, dándose cuenta de que se iba a producir dicho efecto y prefiriéndolo, a pesar de todo, al goce del ejercicio expedito de la inteligencia.

Eso es lo que el Santo detallará suficientemente en los cuatro artículos que siguen.

---

[1] Cf. *In Ethic.* 3 lect.11.

BIBLIOTECA

CUESTION 150

(In quatuor articulos divisa)

De ebrietate

De la embriaguez

El vicio opuesto a la sobriedad es la embriaguez, sobre la que estudiamos cuatro problemas:

Primero: si es pecado.

Segundo: si es pecado mortal.

Tercero: si es el mayor de los pecados.

Cuarto: si excusa de pecado.

Deinde considerandum est de ebrietate (cf. q.149 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ebrietas sit peccatum.

Secundo: utrum sit peccatum mortale.

Tertio: utrum sit gravissimum peccatorum.

Quarto: utrum excuset a peccato.

ARTICULO 1

Utrum ebrietas sit peccatum

Si la embriaguez es pecado

Dificultades. Parece que la embriaguez no es pecado.

1. Todo pecado se opone a otro pecado, como a la timidez se opone la audacia, a la pusilanimidad la presunción. A la embriaguez no se opone ningún otro. Luego no es pecado.

2. Todo pecado es voluntario. Como nadie quiere embriagarse, pues nadie desea verse privado del uso de la razón, síguese que la embriaguez no es pecado.

3. Quien es causa de que otro peque, peca también él. Si la embriaguez fuese pecado, se seguiría que quien invitase a otro a una bebida inebriante pecaría. Luego la embriaguez no es pecado.

4. Todos los pecados tienen su corrección. En cambio, a los embriagados no se les corrige, pues enseña San Gregorio que "hay que perdonarles y dejarles seguir su camino,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum: sicut timiditati audacia, et pusillanimitati praesumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius: quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Praeterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent. Quod videtur esse valde durum.

4. Praeterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius [1] quod "cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant si a tali consuetu-

[1] Cf. GRATIAN., *Decretum* p.1 d.4 cn.6 *Denique*.

dine evellantur". Ergo ebrietas non est peccatum.

no sea que se perviertan, arrancándoles tal hábito". Luego la embriaguez no es pecado.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 13,13: "Non in comessationibus et ebrietatibus".

Por otra parte, recomienda el Apóstol "no dejarse arrastrar por el exceso de comida y bebida".

Respondeo dicendum quod ebrietas dupliciter accipi potest. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis. Et secundum hoc, ebrietas non nominat culpam, sed defectum poenalem consequentem ex culpa.

Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit. Qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine, praeter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, praecipue si non ex negligentia hominis contingat: et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. 9,12.—Alio modo, ex inordinata concupiscentia et usu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum. Et continetur sub gula sicut species sub genere: dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quae prohibet Apostolus in auctoritate inducta (Rom. 13,3).

Respuesta. La embriaguez puede considerarse de dos formas: como carencia del uso de la razón a consecuencia del excesivo vino, y en este sentido no es culpable, sino un defecto penal que deriva de la culpa; y como acto por el que tal efecto se consigue. Dicho acto puede causar la embriaguez por dos motivos. Primero, por la fuerza excesiva del vino, que sorprende al bebedor no experimentado, y este hecho puede darse sin pecado, como creemos que sucedió a Noé.—El segundo motivo es plenamente pecaminoso, pues origina la embriaguez en virtud del excesivo vino tomado a plena conciencia. En este sentido es una especie de pecado contenida en el género gula, que admite la división última en pecado de comida y de bebida, como lo expusimos fundados en la autoridad del Apóstol.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III "Ethic."[2], insensibilitas, quae opponitur temperantiae, "non multum contingit". Et ideo tam ipsa quam omnes eius species, quae opponuntur diversis speciebus intemperantiae, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati innominatum est. Et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

Soluciones. 1. La insensibilidad, vicio opuesto a la templanza, "no se da con mucha frecuencia". Y esa misma rareza es motivo de que, tanto este vicio como sus especies opuestas a las partes de la templanza, no tengan nombre propio. Con el vicio opuesto a la embriaguez sucede otro tanto. Sin embargo, el hombre que de tal forma se privara del vino que llegara a agravar notablemente el estado de la naturaleza, no estaría exento de culpabilidad.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de defectu consequente, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo consistit ratio peccati.

2. Esa objeción se fija en las consecuencias que son involuntarias. El uso desordenado del vino es voluntario y pecaminoso.

Ad tertium dicendum quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a

3. Quien se embriaga porque desconoce la fuerza del vino que bebe,

[2] C.11 n.7 (Bk 1119a5).

se excusa de pecado; y lo mismo quien invita a otro a beber desconociendo que, dada la disposición de éste, con tal cantidad se ha de embriagar. Pero, si lo hacen dándose cuenta de todo, ninguno se excusa de pecado.

4. Hay veces en que la corrección del pecador se debe diferir, a fin de no empeorar la situación moral. San Agustín da consejos saludables a este respecto: "A mi sentir, no es con asperidad, dureza e imperio como se triunfa de estas cosas, sino más bien enseñando en vez de mandar y amonestando en vez de amenazar. A la mayor parte de los pecadores hay que tratarlos así, reservando la severidad para los menos".

peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

Ad quartum dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est (q.33 a.6). Unde Augustinus dicit, in epistola "ad Aurelium Episcopum" [3], **de comessationibus et ebrietatibus loquens: "Non aspere, quantum aestimo, non dure, non imperiose ista tolluntur: sed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium: severitas autem exercenda est in peccato paucorum".**

ARTICULO 2

Utrum ebrietas sit peccatum mortale [a]

Si la embriaguez es pecado mortal

Dificultades. Parece que la embriaguez no es pecado mortal.

1. San Agustín enseña que la embriaguez es pecado grave "si es frecuente". Como la frecuencia es una circunstancia que no tiene fuerza para elevar la gravedad hasta el infinito, convirtiendo lo venial en mortal, síguese que si en otras ocasiones la embriaguez no es pecado, tampoco debe serlo por la frecuencia con que se repite.

2. El mismo Santo añade: "El exceso en comida o bebida hay que colocarlo entre los pecados de menor gravedad", cuales son los veniales. Luego la embriaguez, que procede del exceso de vino, es venial.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale.

1. Augustinus enim, in sermone "De purgatorio" [4], **dicit ebrietatem esse peccatum mortale, "si sit assidua". Sed assiduitas importat circumstantiam quae non trahit in aliam speciem peccati, et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale: sicut ex supra dictis patet (1-2 q.88 a.5). Ergo, si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec hoc etiam modo erit peccatum mortale.**

2. Praeterea, Augustinus, in eodem sermone, dicit: "Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere". Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quae causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

---

[a] 1-2 q.88 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; *In Gal.* 5 lect.5; *De malo* q.2 a.8 ad 3; q.7 a.4 ad 1; *In Rom.* 13 lect.3; *In I Cor.* 5 lect.3.

[3] *Ep.22* c.1: ML 33,92.

[4] *Serm. suppos.* serm.104: ML 33,1946.

3. Praeterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinae, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est quod in "Canonibus Apostolorum"[5] legitur: "Episcopus aut presbyter aut diaconus aleae aut ebrietati deserviens, aut desinat aut deponatur. Subdiaconus autem aut cantor similia faciens, aut desinat aut communione privetur. Similiter et laicus". Sed tales poenae non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod culpa ebrietati, sicut dictum est (a.1), consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem. Et sic ebrietas potest accipi sine peccato, ut dictum est (a.1).—Alio modo, sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen aestimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali.—Tertio modo, potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius: quia moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale. Quia secundum hoc, homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat: et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius, in libro "De patriarchis"[6]: "Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus: nam quae

3. Ningún pecado mortal puede utilizarse como medicina. Pero existen casos en que se bebe con exceso para favorecer el vómito, por consejo médico. Luego la embriaguez—que también en ese caso existe—no es pecado mortal.

Por otra parte, nos inculcan los "Cánones de los Apóstoles". "Si un obispo, sacerdote o diácono se dedican al juego o embriaguez, que se corrijan o sean depuestos. El subdiácono, lector o cantor que lo hagan, deje de serlo o prívesele de la comunión. Hágase lo mismo con el laico". Como tales penas no se imponen sino por pecados mortales, síguese que la embriaguez es pecado mortal.

Respuesta. El pecado de embriaguez consiste en el uso y placer desordenado de vino. Pueden presentarse tres casos. Primero, el de quien desconoce que tal cantidad de vino es suficiente para embriagar, y, por tanto, no siempre peca, como hemos visto anteriormente.—Segundo, el de quien se da cuenta de que la cantidad de vino es exagerada, pero desconoce que sea capaz de embriagar, y comete, en consecuencia, un pecado venial nada más.—Tercero, el de quien se da perfecta cuenta de que la cantidad es exagerada y suficiente para embriagar, y prefiere, no obstante, embriagarse a privarse de la bebida. Este es quien incurre en el pecado de embriaguez, ya que, en la vida moral, los actos no se especifican por lo fortuito, sino lo intencionado. Tal embriaguez es pecado mortal, pues consciente y voluntariamente se priva del uso de la razón, que nos hace evitar el mal y conseguir el bien, exponiéndose a peligro de pecar. "Es necesario—enseña San Ambrosio—huir de la embriaguez, que nos hace incapaces de evitar los crímenes. Lo que con sobriedad rechazamos, por embriaguez cometemos".

---

[5] Cn.41.42; cf. GRATIAN., *Decretum* p.1 d.35 cn.1 *Episcopus*.
[6] *De Abraham* l.1 c.6: ML 14,463.

Luego la embriaguez propiamente tal es pecado mortal.

Soluciones. 1. La frecuencia hace de la embriaguez pecado mortal, no por la repetición de actos precisamente, sino porque es imposible que una embriaguez frecuente no sea voluntaria y consciente, pues existe una experiencia anterior de la fuerza del vino y de la propia debilidad.

2. Comer o beber en demasía es pecado de gula, pero no siempre es mortal. En cambio, lo es beber conscientemente hasta el extremo de embriagarse. "La embriaguez está lejos de mí—dice San Agustín—; permítame vuestra misericordia que jamás este vicio me domine; en cambio, la crápula se filtra a veces en tu siervo".

3. La comida y bebida deben medirse conforme a las necesidades del cuerpo. Unas veces, el alimento o bebida que es moderado para quien está sano, es excesivo para el enfermo; y otras puede suceder que lo superfluo para el sano sea moderado para el enfermo, cual sucede, por ejemplo, cuando por prescripción médica se come o bebe en demasía para favorecer el vómito. Claro que la embriaguez no se justifica por razón del vómito, pues basta el agua tibia para provocarlo. Quien se embriagara por este motivo, no se vería limpio de pecado.

sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus". Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulae, quam non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in X "Confess." [1]**: "Ebrietas longe est a me, misereberis ne appropinquet mihi: crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo".**

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (q.141 a.6), cibus et potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo, cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinae ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen requiritur ad vomitum provocandum quod sit potus inebrians: quia etiam potus aquae tepidae vomitum causat. Et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

[1] C.31: ML 32,798.

ARTICULO 3

Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum

Si la embriaguez es el mayor de los pecados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum.

1. Dicit enim Chrysostomus [8] quod "nihil ita est daemoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quae est mater omnium vitiorum". Et in Decretis dicitur dist. 35 [9]: "Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum radix et nutrix est".

2. Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Praeterea, magnitudo culpae ex magnitudine poenae ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita: dicit enim Ambrosius [10] quod "non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas". Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est quod, secundum Gregorium [11], vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto malus est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est malus quam bonum humanum. Et ideo peccata quae sunt directe contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanae.

Dificultades. Parece que la embriaguez es el mayor de los pecados.

1. Tenemos la autoridad del Crisóstomo: "Nada agrada tanto al demonio como la embriaguez y lascivia, que es madre de todos los vicios". Y también la autoridad de las Decretales: "Huyan los clérigos sobre todo de la embriaguez, que es raíz y alimento de todos los vicios".

2. Pecado es lo que nos priva del bien de la razón. La embriaguez nos lo quita en grado sumo. Luego es el mayor de los pecados.

3. La grandeza de la culpa se manifiesta por la magnitud de la pena. La embriaguez parece que tiene especialísimas penas, pues enseña San Ambrosio que "no existiría la servidumbre entre los hombres si no existiera la embriaguez". Luego la embriaguez es el mayor de los pecados.

Por otra parte, dice San Gregorio que los vicios espirituales son mayores que los carnales, entre los que se cuenta la embriaguez. Luego no es el mayor de los pecados.

Respuesta. Malo es lo que nos priva del bien, y cuanto priva de mayor bien, tanto es mayor el mal. Como el bien divino es más excelente que el humano, los pecados que van directamente contra Dios son más graves que la embriaguez, opuesta al bien humano.

---

[8] *In Mt.* homil.57 : MG 58,564.
[9] GRATIAN, *Decretum* p.1 d.35 cn.9 *Ante omnia.*
[10] *De Elia et ieiunio* c.5 : ML 14,736.
[11] *Moral.* l.33 c.12 : ML 76,688.

Soluciones. 1. El hombre tiene propensión mayor a pecados de intemperancia, porque este género de deseos y placeres es más connatural a nosotros. En este sentido se dice de ellos que son grandemente estimados del diablo; no por ser mayores en gravedad, sino por su frecuencia entre los hombres.

2. El bien de la razón puede ser impedido de dos formas: primero, por un objeto contrario; segundo, por la privación del uso de la facultad racional. Es mayor mal el que procede de la contrariedad a la razón que de la privación del uso de la misma; pues el uso puede ser bueno o malo, pero el bien de las virtudes, que desaparece por oposición del mal, es siempre bueno.

3. La servidumbre procede ocasionalmente nada más de la embriaguez, a saber, porque Cam recibió el castigo de servidumbre para toda su posteridad a causa de haberse reído de su padre, embriagado. La servidumbre no es pena impuesta directamente a la embriaguez.

Ad primum ergo dicendum quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiae et delectationes sunt nobis connaturales. Et secundum hoc, dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo: non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum quod bonum rationis impeditur dupliciter: uno modo, per id quod est contrarium rationi; alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert: usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quae tolluntur per ea quae contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate acceplt propter hoc quod irrisit patrem inebriatum (Gen. 9,21). Non autem servitus fuit directe poena ebrietatis.

ARTICULO 4

Utrum ebrietas excuset a peccato [a]

Si la embriaguez excusa de pecado

Dificultades. Parece que la embriaguez no excusa de pecado.

1. Dice el Filósofo: "El borracho merece doble pena". Luego la embriaguez agrava el pecado más bien que disminuirlo.

2. Un pecado no se aminora con otro pecado, sino que se aumenta. La embriaguez es pecado. Luego no excusa de pecado.

3. Otra vez dice el Filósofo: "La razón del hombre queda prendida por

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato.

1. Dicit enim Philosophus, in III "Ethic." [12], quod "ebrius meretur duplices maledictiones". Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Praeterea, peccatum non excusatur per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VII "Ethic." [13], quod sicut

---

[a] *1-2 q.76 a.4 ad 2.4; q.77 a.7; Sent. 2 d.22 q.2 a.2 ad 2; Ethic. 3 lect.11; De malo q.15 a.2 ad 9.*

[12] C.5 n.8 (Bk 1113b31): S.Th., lect.11.

[13] C.3 n.7 (Bk 1147a11): S.Th., lect.3

ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita etiam ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem: ut dicit Augustinus, "Contra Faustum" [14].

la embriaguez lo mismo que por la concupiscencia". La concupiscencia no excusa de pecado. Luego tampoco la embriaguez.

Por otra parte, dice San Agustín que a Lot se excusa del pecado de incesto, debido a que estaba embriagado.

Respondeo dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (a.1): scilicet defectus consequens, et actus praecedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare peccatum, inquantum causat involuntarium per ignorantiam.— Sed ex parte actus praecedentis, videtur esse distinguendum. Quia si ex actu illo praecedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa: sicut forte accidit de Lot (Gen. 19,30). Si autem actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus: inquantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitae, incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens; sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit, "Contra Faustum" (l.c.), quod "Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit".

Respuesta. En la embriaguez hay que distinguir el efecto que se sigue y el acto que precede. Respecto del efecto que se sigue, la embriaguez excusa de pecado, debido a que la inteligencia está ligada, obrando involuntariamente, por ignorancia. — En cambio, por parte del acto que precede, hay que volver a distinguir. Si la embriaguez se produce sin pecado, el pecado consiguiente no es culpable, como sucedió tal vez en Lot. Si la embriaguez se adquirió con pecado, el pecado consiguiente no queda libre de culpabilidad, pues existe voluntariedad a partir del acto precedente, porque, obrando ilícitamente, se hace uno responsable del pecado que sobrevenga. Se disminuye, no obstante, el pecado al disminuir la voluntariedad. Lo dijo gráficamente San Agustín: "Lot debe ser culpado no por lo que el acto de incesto merece, sino por lo que merece la embriaguez".

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non dicit quod mereatur graviorem maledictionem ebrius: sed quod mereatur "duplices maledictiones", propter duplex peccatum.

Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II "Polit." [15], **statuit quod "ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries iniuriantur. In quo", ut ibidem Aristoteles dicit,**

Soluciones. 1. No es lo mismo merecer dos penas que merecer una pena más grave. Aristóteles dice que el borracho merece dos, por el doble pecado cometido.

Puede también responderse que habla en dicho lugar conforme a la mentalidad de un tal Pitaco, que, como refiere Aristóteles, decretó castigar a los "borrachos que hirieran a alguno, más que a los sobrios, debido a que estos desmanes son más

---

[14] L.23 c.44 : ML 42,437.
[15] C.9 n.9 (Bk 1274b20) : S.Th., lect.17.

frecuentes". Al proceder así, pensaba, añade Aristóteles, "en la utilidad de dicho decreto más bien que en el perdón de que es digno un hombre privado del uso de la razón".

2. La embriaguez excusa de pecado no en cuanto que ella es pecado, sino en cuanto que priva del uso de la razón.

3. La concupiscencia no llega a encadenar la razón como la embriaguez, a no ser en el caso excepcional de constituir demencia. Además, la concupiscencia misma disminuye el pecado, ya que es peor pecar por malicia que por flaqueza.

"videtur magis respexisse ad utilitatem", ut scilicet cohiberentur iniuriae, "quam ad veniam quam oportet habere de ebriis", propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum quod ebrietas habet excusare peccatum non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas: nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiae diminuit peccatum: quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

SOBRE LA CASTIDAD

Conocemos ya dos partes subjetivas de la virtud de la tempianza, a saber, la *abstinencia* y la *sobriedad.* La primera se encarga de regular, conforme al dictamen de la recta razón, el apetito de manjares que, en cierto grado, son necesarios para el sostenimiento de la vida humana. La sobriedad tiene cuidado especial de las bebidas inebriantes, cuya composición es singularmente apta para hacer que perdamos el equilibrio y reflexión en los actos propios de la vida racional y humana.

La *castidad* es una nueva virtud incluída también en el círculo de las partes subjetivas de la templanza, es decir, entre aquellos hábitos buenos que se reparten, por decirlo así, la materia principal de una virtud que se dilata a un campo excesivamente grande, pero específicamente distinta de las partes enumeradas.

Para probar de alguna manera la existencia de esta virtud y la legitimidad de su reducción a la templanza, como se reduce una especie a su género inmediato, y su esencia específica, nos bastará una consideración sencillísima sobre dos factores determinantes de la misma : presencia de la templanza en la castidad y exigencias de ésta para constituirse en virtud específica dentro del género de templanza.

Para poder hacerlo correctamente, se impone la necesidad de explicar el concepto de *castidad.*

Verbalmente dice relación a la palabra *castigar,* y su sentido más elemental implica cierta violencia ejercida sobre las facultades humanas. Así como ordinariamente hablamos de que es preciso frenar los apetitos, someterlos a las órdenes del Señor, que los gobierna, así también cabe hablar de *castigo* sobre las pasiones, a fin de domar sus movimientos reduciéndolos a sensatez.

Suele compararse la acción ejercida sobre las pasiones a la pena impuesta a los niños. Si dejamos a éstos en libertad para que satisfagan sus caprichos, pronto nos encontraremos con un ser indómito. Y si nos descuidamos cierto tiempo en sujetar a las pasiones, rápidamente nos veremos arrastrados por sus energías crecientes. Dar gusto al infante pretendiendo ganarlo, es acrecentar su codicia ; y dar pasto a la pasión con propósito de triunfar, es entregarse irremediablemente a la catástrofe moral.

De ahí nace una necesidad apremiante de poner orden en los movimientos pasionales, que, si bien arrancan de una fuerza instintiva, nunca deben trascender el límite prudencial señalado por la razón.

Así, pues, decimos que *castidad* designa una *fuerza contraria a los movimientos rebeldes de las pasiones del concupiscible respecto de los placeres venéreos.*

Dentro de la masa ingente de movimientos del apetito concupiscible, los que versan acerca de placeres venéreos son excesivamente grandes.

Y la intensidad máxima se produce allí mismo donde el placer es más connatural, más perfecto, más deleitable : en el coito animal.

La castidad trata, pues, de equilibrar, de moderar, de frenar esos instintos, a fin de que no lleguen a alterar el orden de la razón. Y es en este sentido como afirmamos que es parte de la templanza, parte subjetiva, especie.

La templanza señala el justo medio en los placeres del tacto, principalmente en los más vehementes. ¿Cómo podría compaginarse la existencia de una virtud llamada *sobriedad* o *abstinencia,* si respecto del placer venéreo no introducimos otra virtud que marche en dirección paralela a fin de sujetar el apetito venéreo? Si la moderación de la comida y bebida exigía una virtud, inmensamente más necesaria es la *castidad* dentro de la templanza.

Es, por tanto, evidente que la templanza está presente en la castidad como el género está presente en la diferencia específica. Aún más : la templanza posee en la *castidad* la virtud específica más importante, ya que mediante ella puede someter a su imperio los asaltos de la pasión más rebelde.

Su materia *próxima* son los movimientos interiores del apetito, que busca el deleite carnal con pasión. Su materia remota, los actos físicos realizados o realizables bajo el régimen de ese impulso interior : coito, ósculos, tactos, polución, excitación de órganos ; es decir, el acto perfecto de coito y los que secundariamente le acompañan.

Luego es lógico admitir la existencia de una virtud llamada *castidad,* cuyo fin es *moderar* las concupiscencias carnales, principalmente en cuanto al coito animal [1], a fin de no conculcar el orden racional en esta materia. Pero no se identifica con ninguna de las especies ya conocidas, a saber, abstinencia, sobriedad.

Apuntemos las notas diferenciales que vienen a constituirla en virtud especial.

Con la abstinencia tiene cierto parecido, en cuanto que ambas versan sobre placeres del tacto directamente. Pero es tanta la diferencia que media entre un placer venéreo propiamente dicho y el sabroso apetito de manjares, cuyo fin es la nutrición corporal, que bien podemos separarlas sin destruirlas. Incluso encontraremos en la vida seres degenerados que se dejan arrastrar por el vicio de la lujuria sin que por ello necesariamente tengan que ser golosos. Verdad es que la gula invita al desenfreno, pero esto no quiere significar en modo alguno que se identifique con la lujuria. Si, pues, los vicios se distinguen entre sí y son separables, también deberán distinguirse las virtudes que a ellos se opongan. La castidad es un modo de abstención, es una privación de placer táctil, mas perteneciente a plano diverso del formado por la abstinencia en su acepción estricta. Coinciden en ser virtudes que frenan el apetito ; pero, al sentirse éste atraído en forma distinta por una y otra, hay que llegar a la conclusión de que se diferencian entre sí no sólo materialmente, sino incluso formalmente, como virtudes.

Algo semejante cabe afirmar acerca de la relación en que se encuentran *sobriedad y castidad.* Verdad es que la bebida puede resultar más familiar de la lujuria y, por consiguiente, más enemiga de la castidad que la comida, por la mayor propensión que experimenta el borracho a los placeres venéreos ; pero el resultado es prácticamente el mismo. No hay modo de reducir a una misma virtud específica el placer venéreo en sí

---

[1] Véase MERKELBACH, *De castitate et luxuria, quaest. tertia* p.255s ; SURBLED, l.c., p.285.

mismo y el placer de la bebida, que secundariamente puede influir sobre el venéreo.

Con lo dicho damos por probada la existencia de tres virtudes subjetivas de la templanza : *abstinencia, sobriedad* y *castidad.*

Castidad y pudor (a.4).—Otra pregunta fundamental introduce el Angélico en este artículo. Parcialmente la hemos tratado ya en la cuestión referente a la vergüenza como parte integral. Es el tema de la *castidad* y su relación con la *pudicicia* o *pudor.*

Dando por supuesto cuanto anteriormente dijimos, concretemos ahora el objeto propio del pudor, según Santo Tomás. Para hacerlo claramente, distingamos una doble trayectoria : la que va de la *castidad* a *pureza,* y la que une *pureza* y *vergüenza.*

Tomando como punto de mira la castidad, decimos que la pureza u honestidad tiene por objeto moderar los actos secundarios que suelen tener lugar en el coito carnal o que pueden precederlo o seguirlo. El objeto de la castidad es el acto más intenso, más completo. La simple honestidad se ocupará de poner orden y discreción en los tocamientos, ósculos, vestidos, compostura, miradas... ; en todo lo que puede influir directamente en la excitación y provocación del deseo acerca del placer perfecto.

En cambio, la honestidad, respecto a la *vergüenza,* se halla en relación parecida a la que se establece entre la *castidad* y *vergüenza. La vergüenza* es parte integral de la honestidad. Justifiquemos los términos y la explicación.

La castidad es la virtud perfecta que modera los actos más deleitables, más naturales y vehementes. La honestidad se contenta con poner orden en los movimientos secundarios. Como lo secundario se da en razón de lo principal, bien podríamos afirmar que la honestidad es una parte imperfecta de la castidad ; es el camino para la castidad, es la defensa, es el sostén. Si se comienza con ósculos, abrazos, etc., pronto llega el apetito del placer perfecto. Si el hombre se retrae del acercamiento imprudente, fácil le será aleiar el peligro del coito animal. Lo imperfecto busca lo perfecto ; el comienzo se ordena al fin ; lo inicial, a la plenitud.

Ahora bien, como tanto respecto del objeto primario como del secundario se debe admitir la existencia de partes integrales, la vergüenza se dará indistintamente tanto en la castidad como en la honestidad, si bien en grado diverso, debido a la distinta gravedad y fealdad de los actos.

Por este motivo, convendría tener presente el esquema general de las partes de la templanza y de sus mutuas relaciones :

a) *fundamento instintivo,* de carácter pasional, que defiende el decoro, crea la delicadeza y sostiene la virtud : *instinto de vergüenza y honestidad ;*

b) *primera aplicación,* a los actos menos peligrosos y deshonrosos : *vergüenza* y *honestidad* en cuanto referidas a la virtud imperfecta o secundaria de que hablamos ;

c) *segunda aplicación,* al acto más deshonroso, más agradable, más connatural y perfecto, si lo referimos a la generación : *vergüenza* y *honestidad* que coexisten en la castidad.

* * *

Anotemos también que la castidad suele distinguirse, *en cuanto al modo,* en perfecta e imperfecta, según que se abstenga de todos los actos venéreos, incluso de los lícitos, o que se prive solamente de los actos ilícitos.

Y en *cuanto al estado,* se divide en castidad matrimonial, viudal, ju-

venil o virginal, recogiendo todos los modos de vida en que puede encontrarse el hombre. En todos ellos señala el justo medio racional.

Es, pues, de suma trascendencia que a través de todo lo recorrido brille la honestidad y el pudor instintivo, a fin de levantar sobre ella la virtud de la castidad en todos sus aspectos. Para conseguirlo, conviene insistir en *la educación de la castidad* [2], lo mismo que se habla de la formación y crecimiento de la honestidad y pudor.

Mejor que hablar de educación de la castidad, sería tratar de la educación del hombre en materia de castidad. Verdad es que la educación perfecta necesita estar acompañada y dirigida por la virtud de castidad ; pero la virtud no es propiamente la que se educa.

En esta materia de educación sexual, de iniciación en el conocimiento y juicio sobre materias tan delicadas, hay que tener presentes las normas generales establecidas acerca del pudor instintivo.

Se distingue a veces la *iniciación* y la *educación sexual*, confiando a la primera parte el desarrollo discreto del conocimiento de la vida humana, de sus funciones específicas, de sus fines, medios, etc. ; y para la *educación* sexual se reserva exclusivamente el estudio de los órganos, pasiones, actos conducentes a la concepción y su moderación.

Como es manifiesto a quien piense seriamente el problema, tanto la iniciación como la educación debe hacerse con suma prudencia, no sea que nos adelantemos al despertar de los instintos o nos retrasemos, ocultando, por equivocado pudor, las verdades prácticas que a su tiempo es preciso conocer para moderar la vida sexual.

Corresponde a los padres de familia. a los educadores, a las asociaciones juveniles, etc., el ir abriendo el camino con delicadeza exquisita, según enseña la encíclica *Divini illius Magistri* [3]. Esta delicadeza prohibe tratar el tema públicamente, a fin de que el ambiente no favorezca el desorden moral, e impone el deber sagrado de instruir a los educadores, institutrices, etc., no sea que sirvan para enseñar el mal en vez de prevenirlo.

Hay sobre esta materia numerosas monografías recientes [4] ; en ellas se plantea la lucha de los educadores católicos acordes con la enseñanza teológica de la Iglesia, guardián de la moral, y los que defienden la libertad absoluta, dando pie a toda clase de licencias en cuanto a vestido, trato, espectáculos, charlas públicas indecorosas...

La actitud serena de la Iglesia es la que postulan los mismos principios naturales del pudor, de la honestidad, del fin a que están ordenados los actos humanos. No cabe, pues, tergiversación.

---

[2] Véase MERKELBACH, o.c., p.455s.
[3] AAS 22 (1930) 48-86.
[4] Véase MERKELBACH, l.c. ; LA VAISSIER, l.c.

CUESTION 151

(In quatuor articulos divisa)

De castitate

De la castidad

Deinde considerandum est de castitate (cf. q.146 introd.). Et primo, de ipsa virtute castitatis; secundo, de virginitate, quae est pars castitatis (q.152); tertio, de luxuria, quae est vitium oppositum (q.153).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum castitas sit virtus.

Secundo: utrum sit virtus generalis.

Tertio: utrum sit virtus distincta ab abstinentia.

Quarto: quomodo se habeat ad pudicitiam.

Otra parte subjetiva de la templanza es la castidad. En su exposición señalaremos tres cuestiones: primera, sobre la castidad en sí misma; segunda, sobre la virginidad, que es parte de la castidad; tercera, sobre la lujuria, que es el vicio opuesto.

Acerca de la castidad en sí misma, cuatro artículos:

Primero: si la castidad es virtud.

Segundo: si es virtud general.

Tercero: si es virtud distinta de la abstinencia.

Cuarto: qué relación guarda con el pudor.

ARTICULO 1

Utrum castitas sit virtus [a]

Si la castidad es virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus.

1. Loquimur enim nunc de virtute animae. Sed castitas videtur ad corpus pertinere: dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarundam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Praeterea, virtus est "habitus voluntarius", ut dicitur in II "Ethic." [1] Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium: cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

3. Praeterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infide-

Dificultades. Parece que la castidad no es virtud.

1. Llamamos casto al hombre que se guarda muy bien en el uso de ciertas partes del cuerpo. Como la virtud es algo que pertenece al alma, y la castidad dice relación al cuerpo, síguese que la castidad no es virtud.

2. La virtud es "hábito voluntario", como enseña Aristóteles. Pero la castidad parece que no es algo voluntaria, dado que pueden ser privadas de ella las mujeres violadas por fuerza. Luego parece que no es virtud.

3. Los infieles no poseen virtud

---

[a] *In Heb.* 12 lect.2; *Ethic.* 3 lect.22.

[1] C.6 n.15 (BK 1106b36): S.TH., lect.7.

alguna y poseen a veces la castidad. Luego la castidad no es virtud.

4. Los frutos se distinguen de las virtudes. La castidad se enumera entre los frutos del Espíritu Santo. Luego no es virtud.

Por otra parte, San Agustín habla de la castidad como virtud: "Debiendo ir delante de tu esposa en el camino de la virtud—pues virtud es la castidad—, caes tú ante el primer empuje de la pasión y quieres que ella salga vencedora".

Respuesta. "Castidad" procede del "castigo" que la razón impone a la concupiscencia, domándole como a un niño, como repite Aristóteles. Y es virtud porque reúne las condiciones de tal, es decir, es una fuerza regulada por la razón.

Soluciones. 1. El sujeto de la castidad es el alma, pero tiene por materia al cuerpo. Es misión de la castidad usar moderadamente de los miembros corporales conforme al juicio de la razón y a la elección de la voluntad.

2. Dice San Agustín que, "mientras el alma persevere en su resolución, por la cual el mismo cuerpo mereció ser santificado, la violencia impuesta a éste por la pasión que impele a otro sujeto no mancha esa santidad"... "Es la castidad—añade—una virtud que, acompañada de la fortaleza, es capaz de sobrellevar cualquier mal antes de consentir al pecado".

3. Responde San Agustín: "Es imposible que exista verdadera virtud en quien no es justo, y es imposible que sea justo quien no vive de

les sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Praeterea, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas ponitur inter fructus, ut patet Gal. 5,23. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De decem chordis" [2]: "Cum debeas in virtute praecedere uxorem, quoniam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem".

Respondeo dicendum quod nomen "castitatis" sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia "castigatur", quae ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum, in III "Ethic." [3] In hoc autem ratio virtutis humanae consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet (1-2 q.64 a.1). Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod castitas consistit quidem sicut in subiecto in anima: sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis, aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I "De civ. Dei" [4], proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae". Et ibidem [5], dicit quod est "virtus animi, quae comitem habet fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare quam malo consentire decernit".

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV "Contra Iullan." [6]: "Absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit ius-

---

[2] *Serm. ad popul.* serm.9 c.3 : ML 38,77
[3] C.12 n.5 (Bk 1119a33) ; S.Th., lect.22.
[4] C.18 : ML 41,32.
[5] C.10 : ML 32,878.
[6] C.3 : ML 44,745.

tus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide". Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vera castitas, neque aliqua alia virtus: quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, "non officiis", idest actibus, "sed finibus a vitiis discernuntur virtutes".

Ad quartum dicendum quod castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis: inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

la fe". De donde concluye que los infieles no tienen verdadera castidad ni verdadera virtud, por no estar ordenados convenientemente al fin legítimo; y "no es por las funciones, sino por los fines por lo que se diferencian las virtudes de los vicios".

4. La castidad tiene razón de virtud, en cuanto que obra conforme al dictamen de la razón; y es fruto del Espíritu Santo, en cuanto al gozo que en dicho acto existe.

ARTICULO 2

Utrum castitas sit virtus generalis

Si la castidad es una virtud general

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod castitas sit virtus generalis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De mendacio" [7], quod "castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus". Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Praeterea, nomen "castitatis" a "castigatione" sumitur (a. 1). Sed quilibet motus appetitivae partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis apetitivus motus, videtur quod quaelibet virtus moralis sit castitas.

3. Praeterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur pertinere ad omne genus peccati: dicitur enim in Ps. 72, 27: "Perdes omnes qui fornicantur abs te". Ergo castitas est virtus generalis.

Sed contra est quod Macrobius [8] ponit eam partem temperantiae.

Respondeo dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipi-

Dificultades. Parece que la castidad es una virtud general.

1. Oigamos a San Agustín: "La castidad es un movimiento ordenado del alma que no subordina lo más grande a lo menor". Esto lo hace cualquier virtud. Luego la castidad es una virtud general.

2. "Castidad" es palabra derivada de "castigo". Como cualquier movimiento de la parte apetitiva debe ser castigado por la inteligencia mediante las virtudes morales parece que toda virtud moral es castidad.

3. El vicio opuesto a la castidad es la fornicación, pecado que posee también sentido genérico, pues dice el Salmo: "Perderás a todos los fornicarios, que son cuantos se alejan de ti". Luego la castidad es virtud general.

Por otra parte, Macrobio enumera la castidad como parte de la templanza.

Respuesta. El nombre de castidad podemos tomarlo en dos acepciones

[7] C.30; ML 40,515.
[8] *In somn. Scip.* l.1 c.8.

Si tomamos la castidad en un sentido específico, posee materia especial, a saber, los placeres venéreos.

Si la tomamos en sentido metafórico, por analogía con la mixtión del cuerpo, de la que brota la delectación venérea y sobre la cual versa propiamente la castidad y su vicio opuesto, es decir, la lujuria, existe también una castidad espiritual metafórica que considera la mixtión de la mente con los objetos bajos en cualquier materia, que da origen a la fornicación espiritual. Cuando la mente humana se recrea en la unión espiritual con Dios y se priva de los placeres opuestos al orden divino, se habla de una castidad espiritual, al modo como se expresa San Pablo: "Os he entregado a un esposo único, para presentaros a Cristo virgen pura". Si, por el contrario, la mente se recrea en los placeres que contrarían al orden divino, tenemos la fornicación espiritual, como refiere Jeremías: "Has fornicado con tus muchos amantes". En este sentido, la castidad es una virtud general, ya que por toda virtud se retrae el hombre de mezclarse en el placer de las cosas ilícitas, y tiene su exponente máximo en la caridad y demás virtudes teologales, por las que la inteligencia se une con Dios.

Soluciones. 1. La objeción se funda en el sentido metafórico de castidad.

2. La concupiscencia del placer se asemeja al niño, porque el apetito deleitable no es connatural, máxime respecto de los placeres del tacto, que se ordenan especialmente a la conservación de la naturaleza. De ahí procede el hecho de que, si se atiende a las exigencias de esa concupiscencia, cobra fuerzas, como el niño que hace sus caprichos. Se ve, pues, clara la necesidad de castigar principalmente esta concupiscencia,

tur. Uno modo, proprie. Et sic est quaedam specialis virtus, habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quae sunt in venereis.

Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur contra debitum divini ordinis: dicetur castitas spiritualis, secundum illud II ad Cor. 11,2: "Despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo". Si autem delectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis secundum illud Ierem. 3, 1: "Tu autem fornicata es cum amatoribus multis". Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est (q.142 a.2), concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero: eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et praecipue delectabilium secundum tactum, quae ordinantur ad conservationem naturae; et inde est quod, si nutriatur horum delectabilium concupiscentia per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur, sicut puer qui suae voluntati relin-

quitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas: sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum quod obiecto illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quae opponitur spirituali castitati, ut dictum est (in c).

misión que corresponde antonomásticamente a la virtud de la castidad, lo mismo que los casos en que se requiere firmeza de espíritu reclaman la existencia de la virtud de fortaleza.

3. La objeción se refiere a la fornicación espiritual, metafórica, opuesta a la castidad del mismo orden, como se acaba de decir.

ARTICULO 3

Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia [a]

Si la castidad se distingue de la abstinencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia.

1. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis esse videntur quae pertinent ad unum sensum. Cum igitur delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Praeterea, Philosophus, in III "Ethic." (l.c. nt.1), omnia vitia intemperantiae assimilat puerilibus peccatis, quae castigatione indigent. Sed "castitas" nominatur a "castigatione" vitiorum oppositorum. Ergo, cum per abstinentiam cohibeantur quaedam vitia intemperantiae, videtur quod abstinentia sit castitas.

3. Praeterea, delectationes aliorum sensuum pertinet ad temperantiam inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas: unde Hieronymus dicit [b]: "Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confederatio intelligatur vitiorum". Ergo abstinentia et

Dificultades. Parece que la castidad no se distingue de la abstinencia.

1. Una virtud es suficiente cuando la materia se reduce a un solo género, como parece suceder con el objeto del tacto. Y como el placer de los manjares—objeto de la abstinencia—y el placer de actos venéreos—objeto de la castidad—se reducen al tacto, síguese que la castidad no difiere de la abstinencia.

2. Aristóteles compara todos los pecados de intemperancia a los pecados de niños, que son dignos de castigo. La "castidad" significa "castigo" de los vicios opuestos. Luego, al reprimirse por abstinencia ciertos vicios de intemperancia, síguese que la abstinencia es castidad.

3. Los placeres de los otros sentidos se reducen a la templanza, por estar ordenados al placer del tacto, sobre el cual versa la templanza. Pero los placeres de la comida, sobre los cuales se ocupa la abstinencia, se ordenan al placer venéreo, del que trata la castidad, conforme a la sentencia de San Jerónimo: "El vientre y las partes genitales están muy cercanas, y, por la proximidad de miembros, se comprende la unión de vi-

---

[a] *Sent.* 2 d.44 q.2 a.1 ad 3.

[b] Cf. GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.44 prol.

cios". Luego la castidad y abstinencia no son virtudes distintas.

Por otra parte, el Apóstol añade la castidad al ayuno, acto de la abstinencia.

Respuesta. La templanza tiene como objeto propio los placeres del tacto. Y donde exista lugar a la distinción de placeres, hay que distinguir también otras tantas virtudes subordinadas a la templanza, pues los placeres están en proporción con las operaciones. Y como es evidente que el uso de manjares, destinado a la conservación del individuo, es distinto del uso de la voluptuosidad, destinada a la conservación de la especie, síguese que la castidad—cuyo objeto son los placeres venéreos—es distinta de la abstinencia, cuyo objeto son los placeres de la comida.

Soluciones. 1. La templanza no se ocupa principalmente de los placeres del tacto en cuanto al juicio del sentido acerca de los objetos que se tocan—cosa que es de la misma condición en todo caso—, sino en cuanto al uso de los objetos táctiles. Y como es diverso motivo el que nos mueve a usar de la comida y bebida y el de los placeres venéreos, síguese que son dos virtudes distintas, aunque dentro del mismo orden.

2. Los placeres venéreos son más vehementes y aprisionan más la razón que los placeres de la comida. Por eso necesitan de un mayor freno y castigo; pues, si se le consiente, crece la concupiscencia y disminuye la energía racional. "Yo creo—dice San Agustín—que nada debilita tanto el espíritu humano como las cari-

castitas non sunt virtutes ab invicem distinctae.

Sed contra est quod Apostolus, II ad Cor. 6,5-6, connumerat castitatem ieiuniis, quae ad abstinentiam pertinent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.141 a.4), temperantia proprie est circa concupiscentias delectationum tactus. Et ideo oportet ut ubi sunt diversae rationes delectationis, ibi sint diversae virtutes sub temperantia comprehensae. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur X "Ehtic." [10] **Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quae est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quae est circa delectationes ciborum.**

Ad primum ergo dicendum quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus: sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III "Ethic". [11] **Est autem alia ratio utendi cibis et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.**

Ad secundum dicendum quod delectationes venereae sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione: quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiae, et delicitur virtus mentis. Unde dicit Augustinus, in I "Soliloq." [12]**: "Nihil esse sentio, quod magis ex arce deliciat ani-**

---

[10] C.4 n.6.8 (Bk 1174b23; b31); c.5 n.1 (Bk 1175a21): S.Th., lect.6.7.
[11] C.10 n.9 (Bk 118a29): S.Th., lect.20.
[12] C.9: *ML 32,878.*

mum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest".

Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad deleotationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem: quamvis illa virtus, quae abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

cias femeninas y las intimidades inseparables al matrimonio".

3. Los placeres de los otros sentidos no se ordenan a la conservación de la naturaleza humana sino mediante los placeres del tacto, y por eso no dependen de ninguna otra virtud comprendida bajo la templanza. En cambio, los placeres de la comida, aunque en cierto sentido se ordenen a los venéreos, directamente se ordenan a la conservación de la vida humana y exigen una virtud especial, no obstante la ordenación del acto de abstinencia al fin de la virtud de la castidad.

ARTICULO 4

Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem [a]

Si el pudor pertenece de modo especial a la castidad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem.

1. Dicit enim Augustinus, in I "De civ. Dei" [13], quod "pudicitia est quaedam virtus animae". Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Praeterea, "pudicitia" a "pudore" dicitur, qui videtur idem esse verecundiae. Sed verecundia, secundum Damascenum [14], est "de turpi actu": quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III "Ethic." [15], quod omnis intemperantia generaliter est maxime "exprobrabilis". Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quae exprobrabilia sunt.

Dificultades. Parece que no pertenece de modo especial a la castidad.

1. "La pudicicia es una virtud del alma", enseña San Agustín. Luego no pertenece a la castidad, sino que es virtud distinta.

2. "Pudicicia" es palabra derivada de "pudor", y que parece ser lo mismo que vergüenza. Pero la vergüenza, según expone el Damasceno, tiene por objeto un "acto torpe", cosa en que convienen todos los vicios. Luego la pudicicia lo mismo pertenece a la castidad que a las demás virtudes.

3. Toda intemperancia, dice Aristóteles, es sumamente "execrable". Pero a la pudicicia parece corresponder la repulsión de todo lo execrable. Luego la pudicicia existe en todas

[a] Supra q.143.

[13] C.18: ML 41,31.
[14] *De fide orth.* l.3 c.15: MG 94,932.
[15] C.12 n.3 (BK 1119a25): S.TH., lect.22.

las partes de la templanza y no en la castidad principalmente.

Por otra parte, San Agustín recomienda "predicar la pudicicia, a fin de que quien tiene oídos para oír, no permita a sus miembros genitales ningún uso ilícito". Como esto pertenece a la castidad, síguese que la pudicicia pertenece también a esta virtud.

Respuesta. "Pudicicia" es voz derivada de "pudor", palabra que indica vergüenza. Por eso la pudicicia debe versar sobre aquellas cosas de que el hombre más se avergüenza, cual son los actos venéreos. De tal forma que incluso la honesta cópula carnal en el matrimonio no está privada de cierta vergüenza. Y esto sucede porque el movimiento de esos órganos no está sometido al dictamen de la razón como los otros actos de los miembros externos. Y no vaya a pensarse que dicha vergüenza procede únicamente de esa unión venérea, sino que incluso de sus signos, como dice Aristóteles. La pudicicia tendrá, pues, por objeto especial precisamente esos signos externos, como miradas impuras, ósculos, tocamientos, que son actos más visibles e imperfectos, reservando para la castidad la unión venérea propiamente dicha. En conclusión, la pudicicia se ordena a la castidad, no como virtud distinta de ella, sino como circunstancia especial. Pero en el lenguaje ordinario se toma indistintamente una cosa u otra.

Soluciones. 1. San Agustín identifica ahí la castidad y pudicicia.

Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiae, non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De perseverantia" [16]**: "Praedicanda est pudicitia: ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur". Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (arg.2) nomen "pudicitiae" a "pudore" sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [17]**: in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius: ut Philosophus dicit, in II Rhet."** [18] **Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea: et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa: castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinantur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

---

[16] C.20: ML 43,1025.
[17] C.18: ML 41,426.
[18] C.6 n.21 (Bk 1384b19).

Ad secundum dicendum quod, quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiae, ut ex supra dictis patet (q.142 a.4).

Ad tertium dicendum quod inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea. Tum propter inobedientiam genitalium membrorum. Tum propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

2. Todos los vicios son torpes, pero más aún la intemperancia.

3. Entre los vicios de intemperancia, los más execrables son los venéreos, tanto por la desobediencia de los órganos genitales a la razón como porque dominan a la inteligencia.

SOBRE LA VIRGINIDAD

En la cuestión precedente señalamos diversos grados en que se realiza la virtud de la castidad. El más perfecto de todos exigía privación de los placeres carnales en forma absoluta, si bien admitía un doble estado, cual es la castidad juvenil y la viudal. Sobre este esquema indicaremos ahora el contenido de la virginidad.

I. Naturaleza y excelencia de esta virtud [1]

Virginidad, dice Santo Tomás, *es palabra derivada de verdor;* pues, *así como la planta está verde mientras no la queman los excesivos calores, la virginidad preserva al sujeto en que existe de los ardores de la concupiscencia.*

Y San Ambrosio lo confirma con su autoridad: *Castidad virginal es integridad de una carne intacta,* como puede verse en el texto del Angélico.

Conociendo un poquito siquiera la debilidad de nuestra naturaleza y su propensión al mal, el brillo que comunica la virginidad a los actos humanos confiere a esta virtud una excelencia imponderable, si bien su misma esencia la catalogue en plano inferior respecto de otras muchas virtudes cristianas.

La *virginidad* es virtud bella y excelente entre las virtudes que merecen el nombre de bellas. Colocada en la cumbre de la templanza, regulando los apetitos más bajos, hace que nuestro cuerpo y nuestra alma se mantengan limpios de toda mácula carnal.

Dos son los factores que concurren al esplendor propio de esta virtud: la integridad de cuerpo, o virginidad física, y la integridad de alma, o virginidad moral; y estos dos son también los elementos constitutivos de su esencia. El elemento formal de la virginidad es *el propósito firme de perseverar en la abstención del placer venéreo, a fin de consagrarse a las cosas divinas* (a.3). *Elemento material es la integridad de la carne, sin experimentar el referido placer* (ibid.).

Veamos rápidamente el armonioso conjunto que forman los dos aspectos en la vida humana. Pisando el propio cuerpo y carne con sus apetitos, la razón descubre el encanto extraordinario de conservarse incontaminada por los movimientos de la parte inferior, carnal. Y esto no precisamente por egoísmo, por comodidad o gusto, sino por sacrificio, por

---

[1] Véase GARRIGOU LAGRANGE, O. P., *La virginité consacrée a Dieu selon S. Thomas;* Revue Spirituelle, 10 (1924) 533-550; F. DOURASSA, *La virginité chrétienne* (Montreal 1952); V. VIZMANOS, S. I., *Las vírgenes cristianas* (Madrid 1953).

triunfar de la carne halagadora. Un deseo natural ofrece al hombre la posibilidad de comunicar su ser a otros seres, perpetuando así de alguna forma la naturaleza particular y contribuyendo a la conservación de la especie o naturaleza humana. Este deseo es indiscutiblemente algo natural, primario, espontáneo. Arrancarlo en forma absoluta de la especie humana sería destruirla. Pero como la naturaleza racional tiene una parte infinitamente superior a las inclinaciones de la parte animal, también ella posee sus atractivos especiales, que sirven para dignificarla en medio de la masa común que lleva con los animales. Esta es la parte espiritual, la que mira directamente a las cosas altas, a Dios, a la verdad, al bien perfecto. Y como sucede que, en la medida en que se condesciende con los apetitos inferiores, en esa misma medida se ve ligado el hombre por sus exigencias livianas, impidiendo la contemplación propia del hombre superior, de ahí nace la necesidad de renunciar a lo menos, a lo imperfecto, para seguir a lo más, a lo perfecto, sacrificándose en lo menos.

Esta consagración a lo divino, esta entrega a lo superior, es lo que hace en el hombre la virtud de la virginidad, mediante *el propósito firme de no gozar los placeres inferiores, que impiden los más altos y dignos.*

Pero dicho carácter debe ser perpetuo. La virginidad no es virtud de un día ; de suyo es castidad absoluta a perpetuidad. Si se pone una meta en el tiempo, la virginidad será tal hasta el día en que se desflore en el matrimonio, pero no estará enriquecida con el *propósito firme de perseverar.* Claro está que, a pesar de esto, la castidad perfecta antes del matrimonio es auténtica virginidad y de la misma especie que la virginidad perpetua, pero se limita a un tiempo reducido de la vida [2].

La virginidad formalmente consiste en el propósito firme e inviolable de no gozar los placeres de la carne, aunque sean buenos y lícitos en algún estado determinado de la vida humana. Esto es lo más importante, lo decisivo en la virtud de virginidad.

Sin esa pureza *absoluta* del alma, todo lo demás es secundario. Así, por ejemplo, aunque no hayamos profanado el cuerpo exteriormente, si por dentro nos corroe la concupiscencia y nos domina hasta consentir en un pensamiento o deseo gravemente desordenado, la virginidad, según la noción precedente lo postula, moralmente queda corrompida. Bien repite el Santo en casi todas las cuestiones de esta segunda parte de la Moral que el pecado y la virtud no radican ni se forman *primariamente* en el cuerpo y en la materia, sino en el alma, en el espíritu, en la parte racional del hombre, que se dilata hasta las últimas ramificaciones de la gracia y virtudes. Por eso la virginidad, *formalmente,* es propia del espíritu y en él vive o se corrompe. Esta corrupción de la virginidad formal se dice irreparable cuando media un acto venéreo *voluntario* grave y completo, y reparable cuando media el propósito de contraer matrimonio o algún acto incompleto de delectación venérea gravemente culpable.

Queda como segundo elemento constitutivo de la virginidad la integridad corporal. Como elemento *secundario,* no posee el mismo valor que la forma de que acabamos de tratar. Pero ¿en qué consiste la integridad corporal ?

Es un don con el que ya nacemos. Antes del primer pecado personal, borrado el pecado original, la naturaleza está limpia de toda mancha y físicamente completa en sus órganos. Un orden maravilloso de partes denuncia la mano de Dios. Pero pronto se despierta la lucha, pues no

---

[2] Véase REGATILLO-ZALBA, S. I., *Theologiae Moralis Summa:* BAC [Madrid 1953], vol.o p.329ss.

hay facultad o potencia que reniegue de su objeto en obsequio de ideales superiores. Desde ese instante es preciso que la razón y la voluntad se mantengan firmes y vigilantes para que los caballos de las pasiones no se enloquezcan y nublen el mismo pensamiento. Uno de esos caballos rebeldes, que sale casi inmediatamente a la plaza pública, es el apetito de placeres venéreos, el deseo de goces carnales. Y como la razón se da cuenta de que el gozo venéreo es algo que debe quedar íntimamente unido al uso recto del organismo, queda declarada la guerra: la razón, por una parte, iluminando el campo y tratando de conservar el orden en el cuerpo; la pasión, por otra, con pretensiones de ofuscar a la mente para que salte la barrera del orden natural y recto de las cosas, violando las leyes del Creador en el uso desordenado de placeres. Si una vez triunfa el apetito sobre la inteligencia, cegando a la voluntad con falacia de placeres, y se produce la *ruptura y violación del sello de virginidad en la mujer* o *la emisión de semen en el hombre,* la integridad, el orden recto, han sido rotos; la virginidad—en su aspecto material y corporal—se ha corrompido.

Pero hay que fijarse bien en la forma en que se ha propuesto la cuestión: la emisión de semen en el hombre o la ruptura del sello virginal en la mujer corrompen material y físicamente la virginidad. Mas no vaya a creerse que cualquier emisión de semen ni cualquier ruptura del sello de virginidad llevan consigo la corrupción de esta virtud divina en cuanto virtud moral. Para eso falta que la ruptura de ese sello de virginidad o la emisión de semen sea *voluntaria.* De lo contrario se perderá solamente la integridad *material;* y como no es en ella en lo que consiste la virtud, tampoco por su corrupción involuntaria queda corrompida la virtud moral. Así, por ejemplo, a nadie se le ocurre pensar que la ruptura física del sello virginal motivada por un ejercicio excesivo de equitación, de gimnasia, etc., es violación de la virginidad como virtud. Y lo mismo hay que decir de la emisión de semen producida por enfermedad o de la ruptura del sello virginal realizada en una operación quirúrgica necesaria para poder extraer un miembro enfermo, etc.

Moralmente se pierde la virginidad en forma irreparable cuando voluntariamente se consiente en un placer obsceno completo, es decir, que esté acompañado de violación del cuerpo en sus órganos genitales; en forma reparable, cuando se retracta el propósito de abstención perpetua o se comete un pecado interno de lujuria. La violación puramente material no mata la virtud. Y como aquí se está tratando de una virtud moral, eso basta. Si el pecado no existe donde falta voluntariedad, tampoco podrá desaparecer la virtud.

En conclusión: la virginidad es una virtud moral, parte subjetiva de la templanza, que consiste en un propósito firme de no gozar de los placeres de la carne, aunque sean lícitos en ciertos estados. Esta virtud no se corrompe sino cuando moralmente queda rota la integridad; para lo cual no basta estar físicamente privado del sello de virginidad, sino que es de todo punto indispensable que medie una falta moral, que se corrompa la integridad moral. La integridad física—que es virginidad física—no forma virtud, es don de la naturaleza y anterior a toda deliberación de la mente o apetito humano. La virginidad virtuosa queda a su modo violada desde el momento en que interiormente se consiente en un placer carnal, sea que exterior y corporalmente se peque o no.

II. Relación en que se encuentra respecto de otras virtudes

Primeramente se debe comparar la virtud de la virginidad con la dignidad y santidad del matrimonio; luego se preguntará, en términos generales, si es la más grande de todas las virtudes.

Sobre el primer punto: *relación que media entre virginidad y matrimonio,* existe un documento valiosísimo en la carta encíclica de Su Santidad Pío XII sobre la virginidad. Pero ya anteriormente, en su *Alocución a los moderadores generales de las Ordenes e Institutos de religiosas* [3], reunidas en el Congreso Internacional del 15 de septiembre de 1952, había negado rotundamente el Padre Santo la superioridad del matrimonio sobre la virginidad. No es cierto, añade en la encíclica, que, en virtud de ser un sacramento, quede el matrimonio a mayor altura que la virtud de la virginidad. Sacramentalidad y virtud no son precisamente dos términos comparables para que podamos deducir que es más santificador el matrimonio que la virginidad. En el orden sacramental no cabe duda que el sacramento posee una perfección de que carece la virginidad. Pero en un plano de vida virtuosa, en cuanto a la excelencia y grandeza que por su misma naturaleza reclaman ambas partes, no cabe duda que la virginidad es muy superior a la vida de matrimonio. La razón está ya apuntada en el concilio de Trento (sess.24 c.10): La virginidad aspira a un bien más alto que el matrimonio; aspira a la vida contemplativa, a la vida del alma en Dios, mientras que el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, a la propagación del género humano, a la vida activa.

Es exactamente lo que el Santo afirma en el artículo 4, al que alude repetidas veces el Sumo Pontífice en la referida encíclica.

San Pablo, en su primera Epístola a los Corintios (7,36-40), dejó zanjada la cuestión en forma terminante: *Si alguno estima decoroso para su hija doncella dejar pasar la flor de la edad y que debe casarla, haga lo que quiera; no peca; que la case. Pero el que, firme en su corazón, no necesitado, sino libre y de voluntad, determina guardar virgen a su hija, hace mejor. Quien, pues, casa a su hija doncella, hace bien, y quien no la casa, hace mejor.*

Toda la historia de la Iglesia es un testimonio magnífico de la estima en que se ha tenido siempre la virginidad entre los discípulos de Cristo. Y esto no con pretensiones de ser una carga para la sociedad, sino para mayor provecho de la misma, que tan necesitada se encuentra de almas consagradas a Dios, a la verdad, a las cosas altas, a fin de que, no dependiendo de las mil ligaduras que atan a los casados, se puedan dedicar también más libremente al bien de sus hermanos [4].

Siendo la virtud de la virginidad más excelsa que el matrimonio, quiere decirse que también lo es el estado de virginidad respecto del estado de casados. El Santo habla propiamente de la *virtud.*

Sobre el segundo punto: relación de superioridad sobre las demás virtudes, basta también con una brevísima indicación. Una virtud es tanto más perfecta cuanto nos une más íntimamente con Dios. Esta afirmación, referida a una sola virtud en diversos momentos, nos enseña que, permaneciendo uno mismo el objeto e idéntica la esencia, las vir-

[3] AAS (1952) 824.
[4] Véase la magnífica obra del P. VIZMANOS *Las vírgenes cristianas* [illegible]

tudes progresan en la medida en que nos unen más intensamente con el fin de toda virtud y santidad; y, referida a distintas virtudes, nos inculca que, cuando un objeto es más inmediato al fin, a la suma perfección de la vida, tanto es mayor la virtud a que da lugar.

Si aplicamos este principio básico, convendremos unánimemente en que las virtudes teologales, cuyo objeto es Dios mismo bajo aspectos variados, se hallan a una altura inmensamente superior al nivel ocupado por la virginidad. Igualmente, si comparamos esta virtud con la religión, parte potencial de la justicia, encontraremos que la unión con Dios que nos proporciona este culto divino es superior a la virginidad, que nos hace prescindir de los placeres venéreos solamente. Incluso es superior, como repite Santo Tomás, la vida monástica, consagrada al servicio del Señor en todos los aspectos, que la simple virginidad, que deja al sujeto libre en otros mil aspectos.

Pero todo esto no es obstáculo para que sigamos cantando la hermosura de la virginidad, que sostiene al espíritu inmaculado en medio de tanta inmundicia. Dentro del orden de castidad, es el grado más alto. Y en una clasificación absoluta sigue a la religión.

La doctrina enseñada en esta cuestión es de máxima actualidad en orden a la formación religiosa, moral y espiritual de tantas almas que voluntariamente [5], y a veces por fuerza, renuncian a la vida conyugal en medio del mundo. Para esas almas vírgenes escribe principalmente Pío XII su luminosa encíclica, y a ellas deben dedicar también un cuidado especial los directores de almas, sabiendo que, a pesar de las acusaciones ridículas de ciertos escritores, la guarda de la castidad en modo alguno resulta dañosa a la naturaleza. Si alguna perturbación psicológica llega a observarse, no hay por qué atribuirla a la virginidad; su causa es otra muy distinta, como enseñan la moral cristiana y la medicina pastoral.

CUESTION 152

(In quinque articulos divisa)

De virginitate

De la virginidad

Cuanto debemos enseñar acerca de la virginidad lo reduciremos a cinco artículos:

Primero: en qué consiste la virginidad.

Segundo: si es lícita.

Tercero: si es virtud.

Cuarto: si es más excelente que el matrimonio.

Quinto: si es más excelente que las otras virtudes.

Deinde considerandum est de virginitate (cf. q.151 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: in quo consistit virginitas.

Secundo: utrum sit licita.

Tertio: utrum sit virtus.

Quarto: de excellentia eius respectu matrimonii.

Quinto: de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

[5] Véase ENRIQUE RAU, *Teología del celibato virginal* (Buenos Aires 1949).

ARTICULO 1

Utrum virginitas consistat in integritate carnis [a]

Si la virginidad consiste en la integridad de la carne

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De nupt. et concup." [1] quod virginitas est "in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio". Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Praeterea, virginitas pudicitiam quandam importat. Sed Augustinus dicit, in I "De civ. Dei" [2], quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Praeterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis praeiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus, in I "De civ. Dei" (l.c.), quod "membra illa possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici aliquando, saluti opitulantes, haec ibi faciunt quae horret aspectus; obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit". Et subdit: "Non opinor quemquam tam stulte sapere ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita". Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Praeterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit: quae potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas: dicit enim Augustinus, in libro "De virginit." (l.c. nt.1), quod "virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est".

Dificultades. Parece que la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

1. San Agustín define: "Esfuerzo continuo por mantener la incorrupción en la carne corrompida". Como ese esfuerzo no corresponde a la carne, síguese que la virginidad no está en la carne.

2. La virginidad implica cierto pudor. El pudor es del alma, como enseña San Agustín. Luego la virginidad no estriba en la incorrupción de la carne.

3. La integridad de la carne parece cifrarse en la conservación de ese sello que acredita el pudor virginal. Pero hay casos en que, sin perderse la virginidad, se rompe dicho sello, como refiere San Agustín: "En ciertos casos puede rasgarse el sello; por ejemplo, cuando los médicos creen necesario por motivos de curación, o cuando se somete a la virgen a ciertas clases de exploración del cuerpo, que llevan consigo la ruptura del velo virginal; en dichos casos —agrega el Santo—no creo que a nadie se le ocurra pensar que este cuerpo perdió algo de su santidad aunque se vea privado de la integridad". Luego la virginidad no consiste en la incorrupción de la carne.

4. La corrupción de la carne se realiza de modo principal por la emisión del semen, cosa que puede producirse sin coito alguno; por ejemplo, durmiendo o en estado de vigilia. Como la virginidad parece que no se pierde si no existe coito, según atestigua San Agustín, diciendo que "la integridad virginal e inmunidad de todo coito carnal por pía

---

[a] *Sent.* 4 d.33 q.3 a.1; *Quodl.* 6 q.10 a.18.

[1] Cf. *De virginit.* c.13: ML 40,401

[2] C.18: ML 41,31.

continencia es obra angelical". Luego la virginidad no consiste en la incorrupción de la carne.

Por otra parte, el mismo San Agustín la define como "continencia por la que la integridad de la carne se ofrece al creador del cuerpo y del alma, se consagra y se conserva".

Respuesta. "Virginidad" parece derivar de "verdor", pues, así como la planta está verde mientras no la queman los excesivos calores, la virginidad es preservación de la persona que la posee de los ardores de la concupiscencia, que tienen su hervor máximo en los placeres venéreos. Ya lo indicó San Ambrosio: "Castidad virginal es integridad de una carne intacta".

En el placer venéreo hay que considerar tres cosas: la primera, por parte del cuerpo, es la violación del signo de la virginidad; la segunda, y en ésta se junta lo que es del alma y del cuerpo, la emisión del semen, que produce deleite sensible; y la tercera, propia del alma únicamente, el propósito de alcanzar dicho placer. Lo primero es algo totalmente accidental respecto del acto moral, que no se considera propiamente sino por parte del alma. El segundo elemento es algo material respecto del acto moral, ya que las pasiones son materia de los actos morales. El tercero es elemento formal y perfectivo, ya que la razón de moralidad proviene de ser racional.

Como la virginidad se refiere a la ausencia de dicha corrupción, síguese que la integridad del miembro corporal es accidental respecto de la virginidad; la inmunidad del placer

Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est quod Augustinus, in eodem libro [3], dicit quod virginitas est "continentia qua integritas carnis ipsi Creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur".

Respondeo dicendum quod nomen "virginitatis" a "virore" sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens in suo virore persistere quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit, in libro "De virginit." [4], quod "castitas virginalis est expers contagionis integritas".

In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod est ex parte corporis: scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id quod est animae cum eo quod est corporis: scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animae: scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt animae. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem: nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter et completive: quia ratio moralium in eo quod est rationis completur.

Quia igitur virginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a

[3] C.8: ML 40,400.
[4] L.1 c.5: ML 16,205.

delectatione quae consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate.

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate: nam per "meditationem" intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, "perpetua", non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere: sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, "incorruptionis in carne corruptibili". Quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne: et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit, in libro "De virginit." [4] **(l.c. nt.3), quod "licet virginitas in carne servetur", ac per hoc corporalis sit, "tamen spiritualis est quam vovet et servat continentia pietatis".**

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (in c), integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem: inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

Ad qnartum dicendum quod delectatio quae est ex seminis resolutione dupliciter potest contingere. Uno modo, ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur.— Allo modo potest provenire prae-

producido por la emisión del semen es algo material, y el propósito firme de abstenerse de tal placer es elemento formal de la virginidad.

Soluciones. 1. En la definición de San Agustín se expresa directamente el elemento formal de la virginidad, pues "cuidado" indica propósito de la razón. La partícula que se le añade, "perpetuo", no quiere significar que debemos estar siempre pensando en dicho acto de reflexión, sino que indica el alcance de dicho propósito. El elemento material aparece sólo indirectamente, al decir que es "incorrupción en carne corruptible", y alude más bien a la dificultad de la virginidad, ya que, si la carne fuese incorruptible, no sería costoso tener cuidado de perpetua incorrupción.

2. Lo mismo el pudor que la virginidad radican formalmente en el alma, materialmente en el cuerpo. "Aunque la virginidad se dé en el cuerpo—y sea, por tanto, corporal—, "la continencia de la piedad que ella fomenta y guarda es espiritual".

3. La integridad corporal es accidental respecto de la virginidad, a saber, en cuanto que, si uno se abstiene voluntariamente del placer venéreo, permanece dicha integridad. Y si por otro conducto llega a violarse, es lo mismo que si se violara la integridad del pie y mano.

4. El placer producido por la emisión de semen puede considerarse de dos formas. Primero, en cuanto procede de una intención de la mente, y en este caso rompe la virginidad, bien sea que se realice por coito o de otra forma. San Agustín menciona el primer caso porque es como ordinaria y naturalmente se produce.— Segundo, como cosa ajena a toda in-

tención, cuall sucede en el sueño, en la violación por la fuerza, momentos en que la razón no consiente por más que la carne sienta el placer; lo mismo sucede cuando se produce todo eso por enfermedad. Estos actos no hacen perder la virginidad, pues no son fruto de impureza, que es lo que la virginidad excluye.

ter propositum mentis, vel in dormiendo; vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur: vel etiam ex infirmitate naturae, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas: quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULO 2

Utrum virginitas sit illicita [a]

Si la virginidad es ilícita

Dificultades. Parece que la virginidad es ilícita.

1. Contrariar a un precepto natural es ilícito, y tan contrario es al precepto de conservar la especie —"creced y multiplicaos y llenad la tierra"—el abstenerse de todo acto generativo, cual hace la virginidad, como privarse de todo alimento atentando al precepto de conservar la vida: "Come de todo lo que hay en el paraíso". En ambos casos sería pecado.

2. Apartarse del justo medio de la virtud es vicio. Como la virginidad, privando de todo placer venéreo, se aparta de dicho medio, pues dice Aristóteles que "quien es dueño de sus apetitos es moderado, y quien huye de todo placer es hombre agreste e insensible". Luego la virginidad es un extremo vicioso.

3. Solamente el vicio es castigado. Pero en la antigüedad se castigaba a los que guardaban vida de célibes, según atestigua Máximo Va-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit illicita.

1. Omne enim quod contrariatur praecepto legis naturae est illicitum. Sed sicut praeceptum legis naturae ad conservationem individui est quod tangitur Gen. 2,16, "De omni ligno quod est in Paradiso, comede"; ita etiam praeceptum legis naturae est ad conservationem speciei, quod ponitur Gen. 1,28: "Crescite et multiplicamini, et replete terram". Ergo, sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Praeterea, omne id quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis ab omnibus delectationibus venereis abstinens: dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [b], quod "qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, agrestis est et insensibilis". Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Praeterea, poena non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper caelibem vitam duce-

---

[a] *Sent.* 4 d.26 q.1 a.2; d.33 q.3 a.2 ad 1.2; *Cont. Gent.* 3,136; *Ethic.* 2 lect.2; *De malo* q.15 a.2 ad 13; *De virtut.* q.1 a.13 ad 6.

[b] C.2 n.7 (Bk 1104a22): S.Th., lect.2.

bant, ut Maximus Valerius dicit [6]. Unde et Plato, secundum Augustinum, in libro "De vera relig." [7], "sacrificasse dicitur ut perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur". Ergo virginitas est peccatum.

lerio, y el mismo Platón "ofreció sacrificios para expiar su continencia", como refiere San Agustín. Luego la virginidad es pecado.

Sed contra, nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio: dicitur enim I ad Cor. 7,25: "De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do". Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

Por otra parte, ningún pecado es aconsejable, mientras que la virginidad lo es, en la mente de San Pablo: "Acerca de las vírgenes no he recibido ningún precepto del Señor, pero voy a aconsejaros". Luego la virginidad no es ilícita.

Respondeo dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est praeter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I "Ethic." [8]: unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animae, inter quae et bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut Philosophus probat, in X "Ethic." [9], et Dominus dicit, Lc. 10,42: "Maria optimam partem elegit". Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram qua competit corpori; et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quae alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi ve-

Respuesta. En los actos humanos es vicioso todo lo que se aparta de la recta razón, que señala la medida en que debemos hacer uso de los medios en orden a la consecución del fin. Pero los bienes del hombre son de tres clases, a saber: bienes exteriores, como las riquezas; bienes del cuerpo y bienes del alma, entre los cuales hay que colocar los de la vida contemplativa sobre los pertenecientes a la vida activa, según atestigua el Señor diciendo que "María eligió la mejor parte". Ahora bien, la razón dice que los bienes exteriores se ordenen al bien del cuerpo, y los bienes del cuerpo a los bienes del alma, y los bienes de la vida activa a los de la vida contemplativa, todo conforme a la medida más prudente. Por consiguiente, la abstención de los bienes exteriores, que en otras circunstancias sería conveniente poseer, es racional por la salud del cuerpo o por la contemplación de la verdad, y en esa misma línea se encuentra la privación de placeres corporales a fin de entregarse a la contemplación de la verdad.

No es otro el fin de la virginidad, que aspira a entregarse a la contemplación, como enseña el Apóstol: "La mujer que no tiene marido y la

---

[6] *Factor. dictor. memorab.* l.2 c.9 n.1.
[7] C.3: MI 34,125.
[8] C.8 n.2 (BK 1098b12): S.TH., lect.12.
[9] C.7 (BK 1177a12); c.8 (BK 1178a9): S.TH., lect.10.11.

virgen piensan en las cosas del Señor, a fin de santificarse en cuerpo y alma; en cambio, la casada, en las cosas del mundo, para agradar a su marido". Luego la virginidad no es ilícita, sino muy laudable.

Soluciones. 1. Todo precepto impone un deber que cumplir. Pero hay preceptos que recaen sobre uno personalmente y le obligan a cumplirlos bajo pecado; hay otros que recaen sobre la multitud y no obligan a cada uno a cumplirlo, pues muchas cosas son necesarias en la multitud que no pueden cumplirse sino por el concurso de todos.—Así, el precepto de la comida recae sobre cada uno en particular, ya que de otra suerte el individuo no podría subsistir. En cambio, el precepto de la generación se refiere a la colectividad, que debe multiplicarse corporalmente y perfeccionarse también espiritualmente. Es, por tanto, suficiente que algunos cumplan esa misión de tener hijos corporalmente y que otros, absteniéndose de esos actos, se dediquen a la contemplación de las verdades divinas para mayor belleza y prosperidad de la humanidad. Es lo mismo que en un ejército: unos defienden los campamentos, otros llevan la bandera, otros luchan con espadas. Todo es necesario, pero no todo obliga a cada soldado.

2. Quien se abstiene de todo placer, traspasando el orden de la razón, aborreciéndolo, es insensible, como el rústico. La virgen no se abs-

ritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis.

Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 7,34: "Mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu: quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro". Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Ad primum ergo dicendum quod praeceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est [10]. Dupliciter autem est aliquid debitum. Uno modo, ut impleatur ab uno: et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine: multa enim sunt multitudini necessaria ad quae implenda unus non sufficit, sed implentur a multitudine dum unus hoc, alius illud facit.—Praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur: aliter enim individuum conservari non posset. Sed praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum: cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini si quidam carnali generationi operam dent: quidam vero, ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant: quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insen-

[10] Q.44 a.1; q.100 a.5 ad 1; q.122 a.1.

sibilis, sicut agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea: et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est (in c). Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II "Ethic." [11] Unde de magnanimo dicitur, in IV "Ethic." [12], quod "est magnitudine extremus: eo autem quod ut oportet, medius".

Ad tertium dicendum quod leges feruntur secundum ea quae ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandae ab omni delectatione venerea abstineret: quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, "sed perversae opinioni civium cedens", ut ibidem Augustinus dicit.

tiene de todo placer, sino sólo del venéreo, y esto por motivos altos. El medio virtuoso no se mide por la cantidad, sino por la recta razón. Por eso se dice del magnánimo que es "en grandeza de ánimo extremoso; pero viendo que este extremo es razonable, lo convierte en justo medio".

3. Las leyes se fijan en lo más común de la vida. Y entre los antiguos era raro que un hombre se abstuviese de esos placeres por amor a la contemplación, cosa que se dice expresamente de Platón. Y no sacrificó porque creyera que esa conducta era pecaminosa, sino "accediendo a la perversa opinión de los ciudadanos", como añade el mismo San Agustín.

ARTICULO 3

Utrum virginitas sit virtus [a]

Si la virginidad es virtud

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus.

1. "Nulla" enim "virtus inest nobis a natura", ut Philosophus dicit, in II "Ethic." [13] Sed virginitas inest a natura: quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Praeterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1-2 q.65 a.1). Sed aliqui habent alias virtutes qui non habent virginitatem: alioquin, cum sine virtute nullus ad regnum caelorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

Dificultades. Parece que la virginidad no es virtud.

1. "Ninguna virtud es innata", dice Aristóteles. La virginidad es cualidad de la naturaleza, pues todo hombre es virgen cuando nace. Luego no es virtud.

2. Quien posee una virtud, las posee todas. Como son muchos los que poseen las demás virtudes sin poseer la virginidad, pues, de lo contrario, nadie podría entrar en la gloria sin ser virgen, condenando así de un plumazo el matrimonio, síguese que la virginidad no es virtud.

---

[11] C.6 n.15 (BK 1107a1): S.TH., lect.7.
[12] C.3 n.8 (BK 1123b31): S.TH., lect.8.

[a] 1-2 q.64 a.1 ad 3; *Sent.* 4 d.33 q.33 q.3, a.2; *Cont. Gent.* 3,136; *Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* q.5 a.2 ad 7.

[13] C.1 n.2 (BK 1103a19): S.TH., lect.1

3. Toda virtud se repara por la penitencia, mientras que la virginidad no se recupera. "Todo lo demás lo puede Dios, pero no puede reparar la virginidad perdida", dice San Jerónimo. Luego la virginidad no es virtud.

4. Ninguna virtud se pierde sin pecar. La virginidad puede perderse sin pecado, como por el matrimonio. Luego no es virtud.

5. La virginidad se contradistingue de la viudez y pudicicia conyugal. Como ninguno de esos extremos se llama virtud, tampoco debe llamarse la virginidad.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "El amor de la virginidad nos invita a hablar, a fin de no dejar en silencia esta virtud, que es una de las principales".

Respuesta. El elemento formal de la virginidad es el propósito firme de perseverar en la abstención del placer venéreo, a fin de consagrarse a la contemplación de las cosas divinas, y esto es laudable; elemento material es la integridad de la carne, sin experimentar el placer venéreo. Como donde existe una materia especial con excelencia propia hay un motivo distinto para caracterizar a una virtud, cual sucede, por ejemplo, en la magnificencia, que versa sobre los grandes gastos, siendo distinta de la liberalidad, que modera el uso general de las riquezas, en la inmunidad de toda experiencia del placer venéreo encontramos también una excelencia digna de alabanza, más que por la sola inmunidad del placer carnal, dando origen a una virtud especial que se relaciona con la castidad, lo mismo que la magnificencia respecto de la liberalidad.

3. Praeterea, omnis virtus restituitur per poenitentiam. Sed virginitas non reparatur per poenitentiam: unde Hieronymus dicit [14]: "Cum cetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare". Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Praeterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Praeterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiae coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed contra, est quod Ambrosius dicit in libro "De virginit." [15]: "Invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus: ne veluti transitu quodam perstricta videatur quae principalis est virtus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1.2) in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea: quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereae delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis: sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereae voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereae voluptatis. Et ideo virginitas est quaedam specialis virtus, habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.

[14] *Ep.22 Ad Eustoch.*: ML 22,397.
[15] *L.1 c.3*: ML 16,202.

Ad primum ergo dicendum quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate: ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro "De virginit." [16]**: "Nec nos in virginibus praedicamus quod virginis sunt: sed quod Deo dicatae pia continentia virginis".**

Ad secundum dicendum quod connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, idest secundum caritatem vel secundum prudentiam, ut supra habitum est (q.129 a.3 ad 2), non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius: sicut pauper habet materiam temperantiae, non autem materiam magnificentiae. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest praedicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere: ut scilicet in praeparatione mentis praedictae integritatis conservandae propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret: et similiter ille qui est in prosperitate habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi. Et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum quod virtus per poenitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute: non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpsit suas divitias, per poenitentiam peccati restituuntur ei divitiae. Et similiter ille qui

Soluciones. 1. Por nacimiento tiene el hombre el elemento material de la virginidad, es decir, la integridad de la carne e inmunidad de toda experiencia de placer venéreo. Pero no tiene el elemento formal de la misma, a saber, propósito firme de conservar dicha integridad para gloria de Dios, y esto es lo propio de la virtud. Por eso decía San Agustín: "No alabamos en las vírgenes el simple hecho de serlo, sino el estar consagradas a Dios por la religión y continencia".

2. El elemento unitivo de las virtudes hay que tomarlo de la parte formal, es decir, de la caridad y prudencia, no del elemento material. No hay inconveniente en que a un hombre le falte la materia propia de una virtud y no la de otra, como sucede al pobre, que tiene la materia de la templanza, pero no de la magnificencia; y lo mismo puede faltar a un virtuoso la materia de la virginidad, es decir, la integridad corporal, poseyendo el elemento formal o propósito firme de conservar la integridad, en cuanto a su disposición de espíritu, si eso fuera de su competencia. Así, el pobre puede estar dispuesto a hacer grandes actos de magnificencia, si esto le fuese permitido, y lo mismo tiene disposición de tolerar con paciencia todas las adversidades el que vive en medio de la prosperidad. Sin esta disposición de espíritu, nadie es virtuoso.

3. La virtud se repara por la penitencia en su aspecto formal, no en el aspecto material. Si uno, por prodigalidad, se ha arruinado, no recupera la riqueza perdida mediante la penitencia, lo mismo que quien perdió la virginidad no puede recu-

[16] C.11: ML 40,401.

perarla por la penitencia; recupera el propósito de perseverancia.

Tocante a la materia propia de la virginidad, cabe el hecho de que milagrosamente se reintegre el miembro corrompido, que dice relación meramente accidental a la virtud. Pero ni el mismo Dios puede hacer que no haya existido un placer venéreo que el hombre experimentó en el pecado de violación de la virginidad. Esto ni Dios puede hacerlo, como dijimos en la Primera Parte.

4. La virginidad formal, que es propósito firme de conservar la integridad, nunca se pierde si no es por pecado, como enseña San Agustín: "La integridad de la carne se ofrece, consagra y conserva para Dios".

5. La castidad conyugal recibe su excelencia de la abstención de placeres ilícitos, y no añade excelencia especial sobre la castidad en general. La viudez añade algo a la castidad común, pero no alcanza la perfección de esta materia, es decir, la absoluta inmunidad del placer venéreo, como la virginidad. Por eso, únicamente la virginidad es virtud especial dentro de la castidad, como la magnificencia dentro de la liberalidad.

peccando virginitatem amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum.

Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus (a.1) accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus: non enim Deus potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta, ut in Primo habitum est (q.25 a.4).

Ad quartum dicendum quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae: dicit enim Augustinus, in libro "De virginit." (l.c. nt.3), quod per virginitatem "integritas carnis ipsi Creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur". Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum quod castitas coniugalis ex hoc solo laudem habet quod abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem: non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereae voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULO 4

Utrum virginitas sit excellentior matrimonio [a]

Si la virginidad es más excelente que el matrimonio

Dificultades. Parece que la virginidad no es más excelente que el matrimonio.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio.

---

[a] *Infra* q.153 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 3,136-137.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De bono coniugali" [17]: "Non impar meritum continentiae est in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit". Sed maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas coniugalis.

2. Praeterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas praeferretur continentiae coniugali, videtur esse consequens quod quaelibet virgo esse laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non praefertur coniugio.

3. Praeterea, bonum commune potius est bono privato: ut patet per Philosophum, in I "Ethic." [18] Sed coniugium ordinatur ad bonum commune: dicit enim Augustinus, in libro "De bono coniugali" [19]: "Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis". Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale: ut scilicet vitent "tribulationem carnis", quam sustinent coniugati, sicut patet per Apostolum, I ad Cor. 7,28. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De virginit." [20]: "Certa ratione et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiae, vel etiam vidualis, aequamus".

Respondeo dicendum quod, sicut patet in libro Hieronymi "Contra Iovin." [21], hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio praeferendam. Qui quidem error praecipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem Virginem elegit, et ipse virginitatem servavit; et ex doctrina Apostoli, qui, I ad Cor. 7,25 sqq., virginitatem consuluit tanquam melius bonum; et etiam ratione. Tum quia bonum divi-

1. Habla San Agustín: "Es igual el mérito de la continencia en Juan, virgen, que en Abrahán, padre de familia". Como a mayor virtud corresponde mayor mérito, síguese que la virginidad no es más excelente que el matrimonio.

2. La alabanza de un hombre virtuoso procede de su virtud. Si la virginidad es más excelente que la castidad conyugal, es lógico que cualquier virgen será más digna de alabanza que un casado. Como esto es falso, síguese que la virginidad no es más excelente que el matrimonio.

3. El bien común es mejor que el bien privado, dice el Filósofo. Como el matrimonio se ordena al bien común, conforme a la gráfica expresión de San Agustín: "El matrimonio es para la sociedad como el alimento para el individuo"; y la virginidad se ordena al bien especial, a saber, a evitar "la tribulación de la carne", propia de los casados, como dice el Apóstol. Luego la virginidad no es mejor que la continencia conyugal.

Por otra parte, dice San Agustín, "es evidente a la razón, y está corroborado por las Escrituras, que el matrimonio no es pecado, pero no lo igualemos al bien de la continencia virginal o de la viudez".

Respuesta. Fué error de Joviniano, nos dice San Jerónimo, defender el bien del matrimonio sobre el bien de la virginidad. Esta doctrina está refutada por el ejemplo de Cristo, que eligió por madre a una virgen, guardando El mismo virginidad, y por la doctrina del Apóstol, que lo declara explícitamente. Pero incluso la razón llega a descubrir esta verdad. En efecto, el bien divino es su-

[17] C.21 ML 40,391.
[18] C.3 n.8 (BK 1094b8).
[19] C.16 : ML 40,385.
[20] C.19 : ML 40,405.
[21] L.1 : ML 23,223.

perior al humano; el bien del alma, superior al del cuerpo; el de la vida contemplativa, al de la activa. Pues bien; la virginidad se ordena al bien del alma, que es la vida contemplativa—"pensar las cosas de Dios"—, mientras que el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, por la multiplicación corporal del género humano, y tiene que dedicarse a la vida activa, pues el hombre y la mujer casados necesitan "pensar en las cosas del mundo", como enseña San Pablo. Luego es indiscutible que la virginidad debe preferirse a la continencia conyugal.

num est potius bono humano. Tum quia bonum animae praefertur bono corporis. Tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est "cogitare ea quae sunt Dei". Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani: et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent "cogitare quae sunt mundi", ut patet per Apostolum, I ad Cor. 7,33-34. Unde indubitanter virginitas praeferenda est continentiae coniugali.

Soluciones. 1. El mérito no se mide tanto por el acto como por la disposición del ánimo de quien obra. Abrahán estuvo tan entregado al Señor, que su voluntad hubiera sido guardar virginidad si fuera conveniente. Por eso, el mérito de su continencia conyugal se equipara al de la virginidad de San Juan, en cuanto al premio esencial, no respecto del accidental. "El celibato de uno y el matrimonio del otro, conforme a la diferencia de los tiempos, militó en favor de los deseos de Jesucristo —nos dice San Agustín—; pero San Juan practicó la continencia perfecta, mientras que Abrahán sólo poseía la disposición de ánimo".

Ad primum ergo dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem Abraham animum sic dispositum ut paratus esset virginitatem servare si esset tempus congruum. Ex quo meritum continentiae coniugalis in ipso aequatur merito continentiae virginalis in Ioanne respectu praemii substantialis: non autem respectu praemii accidentalis. Unde Augustinus dicit, in libro "De bono coniugali" (l.c. nt.17), quod "Ioannis caelibatus et Abrahae connubium pro temporum distributione Christo militaverunt: sed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat".

2. Aunque, absolutamente hablando, es mejor la virginidad que el matrimonio, un casado puede ser mejor que otro virgen por dos razones: primera, por la misma castidad. Es posible que el casado tenga mejor disposición de ánimo para conservar la virginidad—si fuese conveniente—que el otro actualmente virgen. San Agustín introdujo esta consideración, diciendo por labios de una virgen: "No soy mejor que Abrahán, pero la castidad de los célibes sí es mejor que la continencia conyugal"; y luego lo razona: "Porque lo que yo hago, ellos lo hubieran hecho me-

Ad secundum dicendum quod, licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipsius castitatis: si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est virgo actu. Unde Augustinus instruit virginem, in libro "De bono coniugali" [22], ut dicat: "Ego non sum melior quam Abraham: sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum". Et rationem postea subdit, dicens: "Quod enim ego nunc ago, melius illi

[22] C.22: ML 40,392.

egissent, si tunc agendum esset: quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset".—Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit, in libro "De virginit." [20]: "Unde scit virgo, quamvis sollicita quae sunt Domini, ne forte, propter aliquam sibi incognitam infirmitatem, non sit matura martyrio: illa vero mulier cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem Dominicae passionis?"

Ad tertium dicendum quod bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis: sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit, in libro "De virginit." [24], quod "fecunditas carnis, etiam illarum quae in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est".

jor; y lo que ellos hicieron, yo no lo haría, si hubiera obligación de hacerlo".—En segundo término, porque quien no es virgen puede poseer otras virtudes más excelentes. Puede suceder, añade San Agustín, que "la virgen, ocupándose de las cosas del Señor, no posea, sin embargo, la madurez de la mujer casada, a quien cree preceder en excelencia, pues ésta se halla dispuesta al martirio, y la otra no".

3. El bien común es mejor que el privado cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase. En este sentido, la virginidad consagrada a Dios es mejor que la fecundidad carnal, como explica San Agustín: "Creo que la fecundidad carnal, aun en aquellas mujeres que no buscan en el matrimonio otra cosa que procrear hijos para Cristo, no compensa el bien de la virginidad perdida".

ARTICULO 5

Utrum virginitas sit maxima virtutum [a]

Si la virginidad es la mayor de las virtudes

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum.

1. Dicit enim Cyprianus, in libro "De virginit." [25]: "Nunc nobis ad virgines sermo est. Quarum quo sublimior gloria est, maior et cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi".

2. Praeterea, maius praemium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus: ut patet Mt. 13,23, in Glossa [26]. Ergo virginitas est maxima virtutum.

Dificultades. Parece que la virginidad es la mayor de las virtudes.

1. Lo declara San Cipriano: "Hablo a las vírgenes, cuyo cuidado debe ser mayor cuanto mayor es la gloria. Son la flor del jardín de la Iglesia, decoro y ornamento de la gracia, la porción más escogida de la grey de Cristo".

2. A mayor virtud, mayor premio. A la virginidad corresponde el máximo premio, es decir, el ciento por uno. Luego es la mayor virtud.

---

[a] *Sent.* 4 d.33 q.3 a.3

[23] C.44: ML 40,422.
[24] C.9: ML 40,400
[25] *De habitu virgin.*: ML 4,441.
[26] *Ord.*: HIERON., *In Mt.* 13,23 l. : ML 26,92.

3. Tanto mayor es una virtud cuanto más nos configura a Cristo. La virginidad es la virtud que mejor cumple esa misión, pues son las "vírgenes quienes acompañan al Cordero en todas partes y quienes cantan el cántico nuevo que solamente ellas saben cantar". Luego es la mayor de las virtudes.

Por otra parte está la autoridad de San Agustín: "Nadie trató de anteponer la virginidad al claustro". "Tenemos, además de esto, un clarísimo testimonio en la autoridad de la Iglesia, porque todos los fieles saben en qué lugar de la misa se recitan los nombres de los mártires y de las monjas difuntas". Con ello se da a entender que el martirio se debe anteponer a la virginidad e igualmente la vida monástica.

Respuesta. Una cosa puede ser la más excelente de dos maneras: primero, en un orden relativo de valores, y en este sentido la virginidad es virtud de grandísima excelencia, trascendiendo la castidad de la viudez y la conyugal. Y como a la castidad se atribuye por antonomasia la belleza, a la virginidad corresponde una hermosura excepcional, como atestigua San Ambrosio: "¿Quién puede encontrar una hermosura mayor que la belleza de la virgen, amada por el Rey, probada por el Juez, consagrada a Dios, ofrecida al Señor?"

Podemos considerar esa misma excelencia en un orden absoluto, y en ese caso la virginidad no es la virtud más excelente, ya que el fin debe siempre anteponerse a los medios, que son tanto mejores cuanto más eficazmente cooperan a la obtención del fin. El fin que hace digna de alabanza la virginidad es la consagración a las cosas divinas; fin, como se ve, inferior al de las virtudes teo-

3. Praeterea, tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam magis aliquis Christo conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem: dicitur enim Apoc. 14,3-4 de virginibus, quod "sequuntur Agnum quocumque ierit", et quod "cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere". Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De virginit." [27]: **"Nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio". Et in eodem libro** [28] **dicit: "Praeclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur". Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati praefertur, et similiter monasterii status.**

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis: transcendit enim et castitatem vidualem et coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit, in libro "De virginit." [29]: **"Pulchritudinem quis potest maiorem aestimare decore virginis, quae amatur a Rege, probatur a Iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo?"**

Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem: et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis reditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est (a.2-3). Unde ipsae virtutes theologicae, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res

[27] C.46: ML 40,424.
[28] C.45: ML 40,423.
[29] L.1 c.7: ML 16,210

divinitas, praeferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhaereant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quae possunt habere; quam virgines, quae ad hoc postponunt venereas voluptates. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

logales y a la misma religión, cuyos actos son ya ocupación en las cosas divinas. —Igualmente, se entregan con mayor vehemencia a esa obra divina los mártires, que dan su vida, y los hombres o mujeres que sepultan su vida en los claustros de un monasterio, renunciando a su propia voluntad por las cosas divinas, que las vírgenes, que renuncian por las cosas divinas solamente a los placeres venéreos. Luego la virginidad no es la más excelente de las virtudes.

Ad primum ergo dicendum quod virgines sunt "illustrior portio gregis Christi", et est earum "sublimior gloria", per comparationem ad viduas et coniugatas.

Ad secundum dicendum quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum [30], propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Augustinus dicit, in libro "De quaest. Evang." [31], "centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus coniugatorum". Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima omnium virtutum, sed solum aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum quod virgines "sequuntur Agnus quocumque ierit", quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit, in libro "De virginit." [32]: et ideo in pluribus sequuntur Agnum. Non tamen oportet quod magis de propinquo: quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo per imitationem mentis.—"Canticum" autem "novum" quod solae virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

Soluciones. 1. Las vírgenes son el "grupo más escogido de la grey del Señor, y su gloria es más sublime", por comparación con la viudez y matrimonio.

2. San Jerónimo atribuye a la virginidad el ciento por uno, por relación a la viudez, que posee el sesenta por uno, y al matrimonio, que recibe el treinta. Pero San Agustín cambia, diciendo que el "ciento corresponde a los mártires; el sesenta, a las vírgenes, y el treinta, al matrimonio". De ahí no se sigue que la virginidad sea la mayor de las virtudes, sino dentro de la castidad.

3. Se dice que las vírgenes "acompañan al Señor por todas partes", porque le imitan en la integridad de mente e incluso en la integridad de cuerpo, como afirma San Agustín, siguiendo al Señor por más motivos de semejanza. Con lo cual no se pretende inculcar que le sigan más de cerca, pues esto corresponde a las virtudes que unen más íntimamente el espíritu a Dios.—El "canto" que sólo las vírgenes cantan es el gozo que tienen por su integridad corporal.

---

[30] Ep.123 *Ad Ageruch.*: ML 22,1052.
[31] L.1 c.9 *In Mt.* 13,23: ML 35,1325
[32] C.27: ML 40,411.

INTRODUCCION A LA CUESTION 153

SOBRE LA LUJURIA

Nominalmente, lujuria es la acción de soltar las ligaduras que la virtud pone a la voluptuosidad (a.1).

Realmente es un vicio directamente contrario a la virginidad. Y si antes dijimos que la virginidad formalmente consistía en el propósito firme de no hacer uso de los placeres de la carne, y que físicamente requería—como aspecto material y secundario—la integridad corporal, ahora tendremos que afirmar exactamente lo contrario, a saber: *El vicio de lujuria consiste formalmente en el apetito desordenado del placer carnal.*

Con estas palabras hacemos referencia al objeto propio y específico de la lujuria, sobre todo interna: apetito interior del placer carnal.

Y es que, como sucede en todas las virtudes y vicios, lo más importante de la lujuria no es el acto externo—uso o excitación de los órganos genitales—o la intensidad de placer que el sentido puede experimentar en ese mismo acto; lo decisivo es el apetito interior, que se deja cautivar y ligar por la concupiscencia (a.2 ad 2).

A fin de percatarnos del alcance que posee esta distinción, propongamos los puntos fundamentales que rigen la vida moral y la vida física humana en este punto:

1.º El hombre posee naturalmente disposición para unirse con la mujer a fin de engendrar hijos dentro de la misma especie. Esto no puede realizarse sino por la cópula carnal. Por tanto, la cópula carnal, de suyo, debidamente regulada, no es opuesta a la naturaleza, es más bien exigencia de la misma.

2.º La cópula carnal, que es mixtión de los órganos genitales del hombre y de la mujer en orden a la fecundación de ésta, está ordenada por la misma naturaleza, no al placer y goce de quienes la realizan, sino a la procreación. El goce no es más que un incentivo para la mejor marcha de las cosas.

3.º Ese placer o deleite que produce el comercio carnal en el sentido del tacto es cosa puramente natural, es sensación. Por tanto, en sí misma, es cosa buena, y varía en intensidad según las disposiciones del sujeto (a.2 ad 2). Esto sólo es materia remota de la virtud o vicio.

4.º Ese mismo placer-sensación despierta en nosotros una sed creciente de poner el acto carnal, a fin de gozar más y más. Este apetito de placer es una pasión que, recogiendo el impulso de la sensación, trata de extralimitarlo.

5.º La virtud moral tiene por misión regular, moderar, reducir a sus justos límites los movimientos de la carne, del apetito de pasión. Y, a su vez, el vicio contrario consiste en dejarse arrastrar por la pasión y encadenarse en ese juego de placeres para alimentarlos interiormente y, si es posible, incluso exteriormente por la consumación de los actos respectivos.

6.º La virginidad prescinde para siempre de ese placer; la lujuria lo fomenta y acaricia; la virginidad pide incluso preservar el cuerpo de toda violación; la lujuria suspira por llegar al comercio carnal, y, si no lo consigue, se denomina más bien lujuria interna.

7.º Cuando dicho comercio carnal se realiza dentro del amplísimo campo de la moralidad, el acto es bueno, cual sucede en el matrimonio; cuando, por el contrario, se busca satisfacción fuera del matrimonio, se comete pecado de lujuria. De él trataremos detalladamente en la cuestión 154, al enumerar las diversas especies.

8.º Este vicio merece el nombre de *capital,* debido a que, poseyendo un fin tan sumamente apetecible, da origen a numerosos pecados derivados, cuales son: ceguera de mente, inconsideración, precipitación, inconstancia, egoísmo, odio a Dios, horror o desesperación de la vida futura, etc. (a.4-5).

9.º Condenar, pues, como ilícito todo comercio carnal, es antinatural; y dar rienda suelta a la pasión es igualmente antinatural. Lo primero es vicio de insensibilidad, si es que no se siente ni siquiera el deseo del placer lícito; y lo segundo es vicio de lujuria, pecado que arrastra a la mayoría de los hombres y que proporciona mayor número de condenados al infierno.

10. En conclusión: la lujuria es un vicio opuesto a la virginidad, un apetito que busca el placer carnal fuera del orden señalado por la razón. Lo formal del mismo no es la magnitud del placer experimentado, que puede variar grandemente según los distintos sujetos en que se realiza; ni siquiera el hecho de la incompatibilidad de este acto venéreo con el uso de la razón en el instante en que el acto se lleva a efecto; sino *el apetito interior que se liga a tal placer* (a.2 ad 2).

11. Su gravedad es también manifiesta: toda delectación venérea voluntaria y directamente producida es pecado mortal. No queremos decir con esto que toda mirada, que todos los ósculos, etc., sean pecado mortal, sino únicamente los que buscan directamente el deleite venéreo y llevan al consentimiento en él, como puede verse en cualquier manual de teología.

CUESTION 153

(In quinque articulos divisa)

De vitio luxuriae

De la lujuria

Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati (cf. q.151 introd.). Et primo de ipsa in generali; secundo, de speciebus eius (q.154).

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: quid sit materia luxuriae.

Secundo: utrum omnis concubitus sit illicitus.

El vicio opuesto a la castidad es la lujuria. Hablaremos de ella; primero, en general; después, de sus especies.

Acerca de la lujuria en general se nos ofrecen cinco cuestiones:

Primera: cuál es la materia propia de la lujuria.

Segunda: si todo comercio carnal es ilícito.

Tercera: si la lujuria es pecado.
Cuarta: si es vicio capital.
Quinta: cuáles son sus hijas.

Tertio: utrum luxuria sit peccatum mortale.
Quarto: utrum luxuria sit vitium capitale.
Quinto: de filiabus eius.

ARTICULO 1

Utrum materia luxuriae sit solum concupiscentiae et delectationes venereae [a]

Si la materia de la lujuria son únicamente los deseos y placeres venéreos

Dificultades. Parece que el objeto de la lujuria no son únicamente los deseos y placeres venéreos.

1. "La lujuria reclama para sí abundancia y saciedad". Como la saciedad es cosa de alimentos, y la abundancia, de riquezas, síguese que la lujuria no tiene por objeto los deseos y placeres venéreos exclusivamente.

2. "El vino es cosa lujuriosa", reza el Proverbio. El vino pertenece al placer de la comida y bebida. Luego la lujuria las comprende.

3. Lujuria es "apetito de voluptuosidad carnal". Como esta voluptuosidad existe no sólo en el placer venéreo, sino en otros casos, síguese que la lujuria no se reduce a deseos y placeres venéreos.

Por otra parte, recrimina San Agustín a los lujuriosos: "Quien siembra en la carne, recoge corrupción". Como el semillero de la carne son los placeres venéreos, síguese que de ellos se ocupa la lujuria.

Respuesta. "Lujurioso" es, como enseña San Isidoro, el hombre "entregado a la voluptuosidad". Como la voluptuosidad carnal es la que

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia luxuriae non sit solum concupiscentiae et delectationes venereae.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Confess." [1], quod "luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari". Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Praeterea, Prov. 20,1 dicitur: "Luxuriosa res est vinum". Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa has maxime videtur esse luxuria.

3. Praeterea, luxuria esse dicitur "libidinosae voluptatis appetitus" [2]. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non solum est circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed contra est quod dicitur in libro "De vera relig." [3]: "Dicitur luxuriosis: Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem". Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro "Etymol." [4], "luxuriosus" aliquis dicitur "quasi solutus in voluptates". Maxime autem voluptates vene-

---

[a] In I Tim. 5 lect.2.

[1] L.2 c.6: ML 32,680.
[2] Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3 q.144 memb.1.
[3] AUGUST., c.3: ML 34,125.
[4] L.10 ad litt. L.: ML 82,384.

reae animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus, dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde Gal. 5,19, dicit Glossa [5] quod luxuria est "quaelibet superfluitas".

Ad secundum dicendum quod vinum dicitur esse res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur (cf. ad 1). Vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereae praebet.

Ad tertium dicendum quod libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereae delectationes: in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [6].

más degrada la mente, en ella principalmente se ceba la lujuria.

Soluciones. 1. Así como la templanza se ocupa principalmente de los placeres de tacto, y se emplea indirectamente y por analogía en las otras materias, así también la lujuria tiene como objeto principal la voluptuosidad, según ya hemos dicho; pero en forma secundaria comprende todo lo que es pecado por exceso, conforme al sentir de la Glosa: "Todo exceso es lujuria".

2. El vino es lujurioso, bien porque la abundancia en cualquier materia lleva a lujuria, bien porque el exceso de vino es un incentivo del pecado carnal.

3. Aunque se aplique a otras materias el nombre de voluptuosidad, la propia son los placeres venéreos, en los cuales existe un motivo especialísimo de complacencia.

ARTICULO 2

Utrum aliquis actus venereus possit esse sine peccato [a]

Si puede existir algún acto venéreo sin pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato.

1. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem: dicit enim Augustinus, in I "Solliloq." [7]: "Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus". Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

Dificultades. Parece que todo acto venéreo debe ser pecaminoso.

1. Sólo el pecado impide la existencia de la virtud. Como todo acto venéreo es un impedimento, pues dice San Agustín que "nada reblandece tanto el ánimo varonil como las caricias femeninas y las intimidades matrimoniales". Luego ningún acto venéreo puede existir sin pecado.

---

[a] *Sent.* 4 d.26 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 3,136; *De malo* q.15 a.1.
[5] *Interl.*; LOMBARDI: ML 192,159.
[6] C.15.16: ML 41,434.
[7] C.10: ML 32,878.

2. Todo lo que es superfino y nos aleja de la rectitud racional es vicioso, ya que la virtud se corrompe "por exceso o por defecto", como enseña Aristóteles. En todo acto venéreo existe sobreabundancia de placer, hasta el punto de "incapacitar ese momento para la reflexión intelectual", según atestigua San Jerónimo cuando confiesa que en los profetas, al realizar dicho acto, parecía estar lejos el espíritu de profecía. Luego ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

3. La causa es superior al efecto. Pero en los niños el pecado original deriva de la concupiscencia, sin la cual no hay acto venéreo, como declara San Agustín. Luego ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

Por otra parte, insiste el mismo San Agustín, hablando de la poligamia de los patriarcas: "Los herejes debían comprender, si pudieran hacerlo, que no hay pecado en lo que no es contrario a la naturaleza, ni al uso, ni al precepto". Luego no todo acto venéreo es pecado.

Respuesta. Pecado es el acto que traspasa el orden de la razón, que refiere todas las cosas a su fin propio. Por consiguiente, no es pecado el que la razón utilice determinados medios en la forma conveniente, con tal que el fin sea bueno. Y si es verdadero bien la conservación de la propia vida, más excelente bien debe ser la conservación de la especie humana. Luego tanto mejor debe ser el acto que conduce a la conservación de la especie, que el conducente a la conservación de la vida individual. Ya lo explicó San Agustín, di-

2. Praeterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum: quia virtus corrumpitur per "superfluum et diminutum", ut dicitur in II "Ethic." [8] **Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quae in tantum absorbet rationem quod "impossibile est aliquid intelligere in ipsa", ut Philosophus dicit, in VII "Ethic."** [9]**: et sicut Hieronymus dicit** [10]**, in illo actu spiritus prophetiae non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.**

3. Praeterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest: ut patet per Augustinum, in libro "De nuptiis et concup." [11] **Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De bono coniug." [12]**: "Satis responsum est haereticis, si tamen capiunt, non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra praeceptum". Et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.**

Respondeo dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut qualibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanae. Sicut autem ad conservationem vi-

---

[8] C.2 n.7 (BK 1104a18) : S.TH., lect.11.
[9] C.11 n.4 (BK 1152b18 : S.TH., lect.11.
[10] *Cf.* ORIGINEM, *In Num.* homil 6 · MG 12,610.
[11] L.1 c.24 : ML 44,429.
[12] C.25 : ML 40,395

tae unins hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum; unde Augustinus dicit, in libro "De bono coniug." [13]: "Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis". Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis: et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum: et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminae deiicit animum, non a virtute, sed "ab arce", idest perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro "De bono coniug." [14]: "Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannae in castitate coniugali laudamus, sed bonum viduae Annae, et magis Mariae Virginis, anteponimus".

Ad secundum dicendum quod, sicut supra [15] dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae. Et ideo abundantia delectationis quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis.—Et praeterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem: sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur.—Nec hoc etiam quod ratio non potest liberum actum

ciendo que "el alimento desempeña en la vida individual el papel del acto generativo de la vida colectiva". Y así como el uso de la comida, debidamente moderado, puede tenerse sin pecado alguno, puede también existir acto venéreo en que no haya pecado, ajustándose al debido orden y fin de la generación humana.

Solución. 1. Hay dos modos de impedir la existencia de la virtud. Uno, eliminándola en su misma razón de virtud, como hace el pecado; otro, privándole de la perfección total, cosa que puede hacer un bien menor, pero que no es pecado. El uso de la mujer en el matrimonio no es pecado, sino que nos priva de la mayor perfección. "Era bueno lo que hacía Marta—declara San Agustín—, pero mejor obraba María escuchando las palabras del Señor. Era buena la castidad conyugal de Susana, pero era mejor la viudez de Ana, y aún más la de la Virgen María".

2. El medio virtuoso no se mide por la cantidad, sino por la recta razón, que señala también en el acto venéreo qué es lo conveniente a la virtud.—A la virtud no corresponde propiamente la magnitud del placer del sentido, cosa que puede variar con la disposición del sujeto, sino el apetito interior que se liga a tal placer.—Ni siquiera el hecho de la incompatibilidad de este acto venéreo con la reflexión intelectual arguye la existencia de pecado si esta interrupción del acto racional se ha-

[13] C.16: ML 40,385.
[14] C.8: ML 379.
[15] Q.150 a.2 ad 2; 1-2 q.64 a.2.

ce conforme a la misma razón. De lo contrario, sería mayor pecado el irse a dormir.

El hecho de que la concupiscencia y placer venéreo no estén sometidos al imperio de la razón es pena del pecado original; la rebelión de la carne es merecida respuesta a la rebelión de la mente contra Dios, como explica Agustín.

3. El mismo santo da la respuesta: "De la concupiscencia, hija del pecado, pero no imputable a los nacidos, nace el hijo sometido al pecado original". De lo cual no se sigue que aquel acto sea pecado, sino que en él existe algo con razón de pena, derivado del primer pecado.

rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostendit quod actus ille sit contrarius virtuti. Non enim est contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit: alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem.

Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati: inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII "De civ. Dei" [16].

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit (nt. 11), quod "ex concupiscentia carnis, quae regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato". Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum: sed quod in illo actu sit aliquid poenale a peccato primo derivatum.

ARTICULO 3

Utrum luxuria quae est circa actus venereos possit esse peccatum [a]

Si la lujuria, que versa sobre los actos venéreos, puede ser pecado

Dificultades. Parece que la lujuria, en actos venéreos, no puede ser pecado.

1. Por el acto venéreo se emite el semen, que — según Aristóteles — es "lo superfluo del alimento". Como en la emisión de las demás cosas superfluas no existe pecado, tampoco debe existir en los actos venéreos.

2. Todos pueden hacer uso de lo que es suyo, procediendo con rectitud. Como en el acto venéreo el hom-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod luxuria quae est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum.

1. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est "superfluum alimenti", ut patet per Philosophum, in libro "De generat. animal." [17] **Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.**

2. Praeterea, quilibet potest licite uti ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo

---

[a] *Cont. Gent.* 3,122; *De malo* q.15 a.1; *In I Cor.* 6,3.

[16] C.13: ML 41,386.

[17] L.1 c.18 (Bk 726a26).

non utitur nisi eo quod suum est: nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum. Et ita luxuria non erit peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriae nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est quod causa est potior effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam: secundum illud Apostoli, Eph. 5,18: "Nolite inebriari vino, in quo est luxuria." Ergo luxuria est prohibita.

2. Praeterea, Gal. 5,19, enumeratur inter opera carnis.

Respondeo dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis praetermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est (a.2), est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat praeter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriae, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus, in eodem libro (ib.), dicit, "semen est superfluum quo indigetur": dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivae, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativae. Sed aliae superfluitates humani corporis sunt quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quae taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit, I ad Cor. 6,20, contra luxuriam loquens:

bre usa de algo que es suyo, a no ser en el adulterio y rapto, síguese que en el acto venéreo no puede haber pecado. Luego la lujuria no es pecado.

3. Todo pecado tiene un vicio opuesto. La lujuria no lo tiene. Luego no es pecado.

Por otra parte, la causa es superior al efecto. Pero el vino está prohibido por razón de la lujuria, como enseña el Apóstol. Luego la lujuria está prohibida por mayor motivo.

2. El mismo San Pablo enumera la lujuria como vicio carnal.

Respuesta. Cuanto una cosa es más necesaria, tanto más debe brillar en ella el orden de la recta razón, siendo más viciosa su transgresión. El uso de los actos venéreos es sumamente necesario al bien común, es decir, a la conservación de la especie. Luego la razón debe fijarse en ello especialísimamente, desechando como vicioso lo que contradiga ese orden. La lujuria es un exceso, una transgresión del orden en dichos actos venéreos, y es, por tanto, pecado.

Soluciones. 1. "El semen es una cosa superfla, pero necesaria", dice Aristóteles. Superflua, por presentarse como residuo de la operación nutritiva; necesaria, para la virtud generativa. En cambio, las otras cosas superfluas del organismo no las necesitamos para nada, y no hay regla que señale el modo como deben emitirse, salva la decencia social. No hay comparación con la emisión del semen, que está sujeta al orden de la naturaleza.

2. Hablando contra la lujuria, escribe San Pablo: "Habéis sido rescatados a gran precio. Glorificad y

llevad a Dios en vuestro cuerpo". Y cuando uno hace mal uso de su cuerpo en actos de lujuria, hace injuria a Dios, señor de nuestro propio cuerpo. También lo declara San Agustín: "Dios, que gobierna a sus siervos para el bien de éstos y no suyo, impuso este precepto a fin de impedir que, por actos ilícitos, se disolviera el templo por El creado".

"Empti estis pretio magno: glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro". Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit Domino, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit, in libro "De decem chordis" [18]**: "Dominus, qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non suam, hoc praecepit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse coepisti".**

3. El vicio contrario no se encuentra muchas veces, porque los hombres son propensos más bien a la lujuria. Pero ese vicio existe, a saber, la "insensibilidad", vicio por el que ni siquiera a la propia mujer se concede el acto a que tiene derecho.

Ad tertium dicendum quod oppositum luxuriae non contingit in multis: eo quod homines magis sint proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub "insensibilitate". Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULO 4

Utrum luxuria sit vitium capitale [a]

Si la lujuria es vicio capital

Dificultades. Parece que la lujuria no es vicio capital.

1. Lujuria suena lo mismo que "inmundicia", leemos en la Glosa. La inmundicia es hija de la gula, como quiere San Gregorio. Luego la lujuria no es vicio capital.

2. San Isidoro: "La soberbia de la mente conduce a la prostitución del placer; y la humildad, a la castidad de la carne". Como es condición necesaria para ser vicio capital no nacer de otro anterior, síguese que la lujuria no lo es.

3. La lujuria procede de la desesperación, enseña San Pablo: "Desesperados, se entregaron a la inmundicia". La desesperación no es vicio ca-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

1. Luxuria enim videtur idem esse "immunditiae": ut patet per Glossam [19]**, Eph. 5,3. Sed immunditia est filia gulae: ut patet per Gregorium, XXX "Moral."** [20] **Ergo luxuria non est vitium capitale.**

2. Praeterea, Isidorus dicit, in libro "De summo bono" [21]**, quod "sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis". Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.**

3. Praeterea, luxuria causatur ex desperatione: secundum illud Eph. 4,19: "Qui, desperantes, seipsos tradiderunt impudicitiae". Sed desperatio non est vitium

---

[a] 1-2 q.84 a.4; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1; a.15 a.4.

[18] *Serm. ad popul.* serm.9 c.10: ML 38,86.
[19] *Interl.*; LOMBARDI: ML 192,209.
[20] C.45: ML 76,621.
[21] *Sent.* l.2 c.39: ML 83,640.

capitale: quinimmo ponitur filia acediae, ut supra habitum est (q.35 a.4 ad 2). Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

pital, sino hija de la acidia. Luego mucho menos será vicio capital la lujuria.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." (l.c. nt.20), ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Por otra parte, enumera San Gregorio la lujuria como vicio capital.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis [22] patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex eius appetitu homo procedit ad multa peccata perpetranda, quae omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum: tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem hulus concupiscentiae. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

Respuesta. Vicio capital es el que posee un fin sumamente apetecible, de suerte que su deseo dé origen a muchos pecados derivados. El fin de la lujuria es el placer venéreo, placer sumamente grande, con fuerza para atraer intensamente el apetito sensitivo, bien por la vehemencia con que llama, bien por la connaturalidad de dichas sensaciones. Luego es justo poner la lujuria como vicio capital.

Ad primum ergo dicendum quod immunditia, secundum quosdam [23], quae ponitur filia gulae, est quaedam immunditia corporalis, ut supra dictum est (q.148 a.6): Et sic obiectio non est ad propositum.

Si vero accipiatur pro immunditia luxuriae, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriae: non autem secundum rationem causae finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Soluciones. 1. La inmundicia, hija de la gula, es—según algunos—inmundicia corporal, y está, por tanto, fuera de nuestra cuestión.

Si se toma como inmundicia de la lujuria, procede materialmente de la gula, ya que es este vicio quien proporciona materia; pero no procede de ella desde el punto de vista de la causa final, que es la razón potísima para distinguir y poner vicios capitales.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est (q.132 a.4 ad 1), cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum: et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

2. Ya dijimos cómo la soberbia es madre común de todos los pecados, incluso de los vicios capitales.

Ad tertium dicendum quod a delectationibus luxuriae praecipue aliqui abstinent propter spem futurae gloriae, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut removens prohibens: non sicut per se causa, quod videtur requiri ad vitia capitalia.

3. Para abstenerse de los pecados de lujuria, ayuda la esperanza de la gloria futura, que por la desesperación se corta, dando lugar a que ésta se convierta en causa de la lujuria, no directamente, como se requiere en el vicio capital, sino en cuanto que quita el sostén del bien obrar.

---

[22] Q.148 a.5; 1-2 q.84 a.3.4.
[23] L.c. nt.20; ALEX. HALENS., *Summa Theol.* 2-2 n.641.

ARTICULO 5

Utrum convenienter assignentur filiae luxuriae

Si están bien clasificadas las hijas de la lujuria

Dificultades. Parece que no están bien señaladas las hijas de la lujuria: "ceguera de mente, inconsideración, inconstancia, precipitación, egoísmo, odio a Dios, amor de la vida presente y horror o desesperación de la futura".

1. La ceguera de mente, inconsideración y precipitación pertenecen a la imprudencia, existente en todo acto de pecado, como la prudencia existe en toda virtud. Luego no deben señalarse como hijas de la lujuria.

2. La constancia es parte de la fortaleza. Pero la lujuria no se opone a la fortaleza, sino a la templanza. Luego la inconstancia no es hija de la lujuria.

3. "El amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios" es el origen de todo pecado, como declara San Agustín. Luego no debe señalarse como hijo de la lujuria.

4. San Isidoro señala cuatro, a saber, "palabras deshonestas, necias, lascivas y fatuas". Luego la enumeración anterior parece superflua.

Por otra parte está la autoridad de San Gregorio.

Respuesta. Cuando las facultades inferiores son afectadas violentamente por sus objetos respectivos, las superiores se ven imposibilitadas y desordenadas en los suyos. Como por el vicio de lujuria el apetito inferior es grandísimamente atraído por su objeto; es decir, por la vehemencia del deleite, es lógico que las energías superiores de la voluntad y ra-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae "caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri".

1. Quia caecitas mentis et inconsideratio et praecipitatio pertinent ad imprudentiam, quae invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiae luxuriae.

2. Praeterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra [24] habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiae. Ergo inconstantia non est filia luxuriae.

3. Praeterea, "amor sui usque ad contemptum Dei" est principium omnis peccati: ut patet per Augustinum, XIV "De civ. Dei" [25]. Non ergo debet poni filia luxuriae.

4. Praeterea, Isidorus [26] ponit quatuor: scilicet "turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia". Ergo praedicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI "Moral." (l.c. nt.20).

Respondeo dicendum quod quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per

---

[*] Supra q.15 a.3; q.20 a.4; q.53 a.6; *De malo* q.15 a.4.

[24] Q.128 a.1 ad 6; cf. q.137 a.3.

[25] C.28: ML 41,436.

[26] *Quaest. in Vet. Test.* In Deut.7,1 c.16: ML 83,366.

luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas.

Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam: secundum illud Dan. 13,56: "Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum". Et quantum ad hoc, ponitur "caecitas mentis".—Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae: unde Terentius dicit, in "Eunucho" [37], loquens de amore libidinoso: "Quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes". Et quantum ad hoc, ponitur "praecipitatio", quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est (q.53 a.3).—Tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam: dicitur enim Dan. 13,9, de senibus luxuriosis: "Averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum". Et quantum ad hoc, ponitur "inconsideratio".—Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam: inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in "Eunucho" (l.c. v.23), de quodam qui dicebat se recessurum ab amica: "Haec verba una falsa lacrimula restringet".

Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur "amor sui", quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit: et per oppositum ponitur "odium Dei", inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam.—Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur "affectus praesentis saeculi", in quo scilicet aliquis vult frui voluptate: et per oppositum ponitur

zón se sientan grandemente desordenadas.

Cuatro actos de la razón son necesarios en la vida moral. Primero, la simple inteligencia, que percibe la bondad de un fin. Este acto se ve impedido por la lujuria, como enseña Daniel: "La hermosura te ha engañado, y la concupiscencia pervirtió tu corazón". Es la "ceguera de mente".—Segundo acto, deliberación acerca de los medios a elegir. La lujuria pone también sus obstáculos; pues, como dice Terencio, "no admite deliberación ni consejo, ni lo tiene en sí mismo". Por eso ponemos la "precipitación", que es privación del consejo debido.—Tercer acto, juicio sobre lo que debemos hacer. También lo impide la lujuria, como dice Daniel: "Los ancianos pervirtieron su sentido y no se acordaron de los juicios justos". Es la "inconsideración".—Cuarto acto, el imperio de la razón. Lo impide también la lujuria, ya que obstaculiza la ejecución del decreto de la mente. Terencio lo aplicó de esta forma a quien prometia renunciar a su amiga: "Bellas palabras: una lágrima hará cambiar de juicio".

Por parte de la voluntad encontramos dos actos derivados de la lujuria, en correspondencia con los dos actos de la voluntad. El primero, al fin, y es el egoísmo o "amor propio", que busca un placer desordenado y es causa del "odio a Dios", impidiendo, con la misma fuerza de la concupiscencia, el amor de Dios.—El otro es apetito de los medios; "amor de la vida presente", en la que se encuentra placer, y "desesperación de la vida futura", ya que quien no reprime los placeres carnales no se preocupa de

[37] Act.I sc.I v.57.

adquirir los espirituales, sino que siente fastidio de ellos.

Soluciones. 1. Aristóteles enseña que la intemperancia es grandemente corruptora de la prudencia, pudiendo ser origen de los vicios opuestos a esta virtud, ya que la lujuria es especie principal de la intemperancia.

2. La constancia en casos difíciles y terribles es obra de la fortaleza. En cambio, la constancia en abstenerse de los placeres carnales es obra de la continencia, parte de la templanza. Luego la inconstancia debe ponerse como hija de la lujuria.

Pero aun aquella inconstancia procede también de la lujuria, que hace demasiado muelle y afeminado al corazón del hombre, como dijo Oseas: "La fornicación, el vino y la embriaguez quitan el corazón". Y Vegecio añade: "Menos teme la muerte quien menos delicias conoció en la vida". No hace falta, como dijimos más veces, que los hijos de un vicio capital coincidan en la materia con él.

3. El amor de sí mismo, referido a los bienes que uno busca para sí, es principio común de todos los pecados. Pero, en cuanto al apetito de los placeres carnales, el principio es la lujuria y de ella procede.

4. San Isidoro menciona ciertos actos exteriores desordenados que son principalmente pecados de palabra, y que pueden dividirse en cuádruple categoría. Primera, en cuanto a la materia del discurso: como "la boca habla de la abundancia del corazón", el lujurioso escupe las "torpezas" de su interior.—Segundo, por parte de la causa. Como la lujuria produce inconsideración y precipitación, es fácil que se precipite en palabras poco pensadas, que llamamos "tontas".—Terce-

"desperatio futuri saeculi", quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic."[28], intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua intemperantiae species.

Ad secundum dicendum quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, ut supra dictum est (q.143). Et ideo inconstantia quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae.

Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur: inquantum emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Osee 4,11: "Fornicatio, et vinum et ebrietas, aufert cor". Et Vegetius dicit, in libro "De re militari" (c.3), quod "minus mortem metuit qui minus deliciarum novit in vita". Nec oportet, sicut saepe dictum est (q.118 a.8 ad 1), quod filiae vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum quod amor sui quantum ad quaecumque bona quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriae.

Ad quartum dicendum quod illa quae Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et praecipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur "turpiloquia". Quia enim "ex abundantia cordis os loquitur", ut dicitur Mt. 12,34, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt.—Secundo, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsiderationem et

[28] C.5 n.6 (Bk 1140b13): S.Th., lect.4.

praecipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quae dicuntur "scurrilia".—Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quaerit, etiam verba sua ad delectationem ordinat: et sic prorumpit in verba "ludicra".—Quarto, quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria, propter caecitatem mentis quam causat. Et sic prorumpit in "stultiloquia": utpote cum suis verbis praefert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

ro, en cuanto al fin: como el lujurioso busca placer, ordena sus palabras a ese fin, prorrumpiendo en expresiones "jocosas".—Cuarto, en cuanto al sentido de las palabras: como la lujuria produce ceguera de mente, prorrumpe en "necedades", cambiando el sentido de las palabras para expresar sus concupiscencias.

INTRODUCCION A LA CUESTION 154

SOBRE LAS ESPECIES DEL PECADO DE LUJURIA

Anunciamos en la cuestión que precede el lugar reservado a la enumeración de los pecados en que se divide la lujuria. Trataremos de ellos en este lugar. Pero en forma clara y sencilla. Es la materia más repetida, casi la única que suele explicarse con detención en los textos de moral en torno a la virtud de la templanza, y la que goza de primacía en las conferencias morales, sermones, etc. No obstante esta principalidad práctica, doctrinalmente y en la auténtica formación de la conciencia debe estar en segundo plano. La vida moral no se funda en *lo que no podemos* o *no debemos hacer, sino en el cultivo de la gracia por las virtudes.* De este aspecto negativo, del conocimiento de las vías prohibidas, es preciso tener ideas claras; pero es funesto no conocer de dónde proviene la luz que se proyecta sobre ellas. Esa luz nace de las virtudes, de la riqueza sobrenatural de la gracia o de la riqueza natural del alma racional, y hay que esforzarse por darla solidez, para no sepultarnos en el vicio que estudiamos como objeto del que debemos prescindir. Unamos el *pudor-vergüenza instintivo* y la *honestidad* con la virtud de la *castidad,* y dejemos en lugar secundario los vicios, por más numerosos que sean. La recuperación de las almas vendrá preferentemente por la dignificación de la persona y la formación del sentido de rectitud y de pudor y de sacrificio. Y, dicho esto, vengamos al detalle de las especies o pecados de lujuria.

Especies en que se divide la lujuria

Fundándose en el concepto dado de lujuria: apetito desordenado de placeres carnales que busca la consumación del acto, distingue Santo Tomás siete clases de pecados de lujuria: *simple fornicación, estupro, rapto, adulterio, incesto, sacrilegio, pecado contra la naturaleza.*

Y justifica su división, advirtiendo que, donde existe objeto moralmente distinto, hay también distinción de pecado y de virtud. Toda la dificultad estriba en la demostración de que verdaderamente entre todos esos grupos de pecados media diversidad moral. Acudamos, pues, al principio general y observemos el proceso de cada uno. La lujuria es abuso del placer venéreo, bien por oponerse al fin propio a que dicho placer y acto se ordenan, bien por conculcar los derechos de otras personas al realizar el acto pecaminoso.

Por el primer capítulo—oposición al fin natural del acto—, nos encontramos con dos vicios: el vicio *contra la naturaleza,* consistente en realizar el acto venéreo de forma que no pueda seguirse la concepción y generación, y la *simple fornicación,* que es comercio carnal plenamente

realizado entre hombre y mujer solteros. Este no se opone al fin del acto en cuanto que se impida la concepción y generación, sino en cuanto que dos solteros no pueden atender cristiana y humanamente a la educación de los hijos, misión que es también fin natural del acto carnal y matrimonio.

Por el segundo capítulo—realización del acto carnal conculcando los derechos de otras personas—, suelen señalarse cuatro grupos de pecados: primero, el comercio carnal desordenado con una mujer a quien se debe honor y respeto por razón de afinidad o consanguinidad da lugar al pecado de *incesto;* segundo, el abuso cometido con una mujer que en justicia pertenece ya a su esposo da lugar al pecado de *adulterio;* tercero, el comercio carnal con una virgen que está bajo la custodia de sus padres origina el pecado de *estupro* cuando se comete sin recurrir a la violencia; cuarto, si el pecado precedente se comete por violencia, tenemos el *rapto.*

En el artículo primero no enumera el Santo más que esas seis especies referidas. Pero lo hace, indudablemente, por reverencia a quienes así piensan, como observa Cayetano en su comentario, pues en el artículo décimo afirma explícitamente que el *sacrilegio,* cometido por el alma que consagró a Dios su pureza, es especie distinta de todas las precedentes.

Claro que, aun admitiendo las siete especies, necesitaríamos subdividir algunas por razón de las circunstancias que concurren a viciar el acto, como sucede en el pecado *contra la naturaleza.* En efecto, no es lo mismo el *onanismo* que la *bestialidad* y otros pecados incluídos bajo esa denominación común. Pero de ellos se tratará en su lugar.

Todas estas especies requieren un estudio especial, que Santo Tomás hace en sucesivos artículos. Vamos a recorrerlos, comenzando por el menos grave de todos ellos: *la simple fornicación;* advirtiendo previamente que estas especies se diversifican más bien teniendo en cuenta a la mujer que al hombre. Y la razón aducida por el Santo es que, en el acto venéreo, la mujer se comporta como parte pasiva, como materia, mientras que el hombre se conduce a modo de agente (a.1).

Simple fornicación.—La hemos definido como *comercio carnal de un hombre y de una mujer no casados.* Esta definición no es suficiente. Hay que añadir: *comercio carnal de un hombre con una mujer ya corrompida por algún pecado, o viceversa, de mutuo consentimiento.* Si suprimimos el hecho de haber roto la virginidad previamente, no sabríamos distinguir este pecado de la violación por el estupro. Y si no agregamos *de mutuo consentimiento,* habría que reducirla al pecado de rapto.

La historia de los diversos pueblos nos ofrece no pequeña dificultad en orden a la determinación de la gravedad de esta falta. Entre los paganos no es raro encontrar afirmaciones absolutas sobre la bondad del comercio carnal entre hombre y mujer no ligados por vínculo alguno matrimonial. E incluso entre los cristianos se ha discutido ampliamente sobre este particular, no obstante la voz terminante del Evangelio y de las epístolas paulinas [1], que exigen incluso a los gentiles el cumplimiento del precepto natural.

Inocencio XI, el 2 de marzo de 1679 (prop.48) condenaba la siguiente afirmación: *Es tan evidente que la fornicación en sí misma no envuelve malicia y que sólo es mala por haber sido prohibida, que lo contrario parece totalmente irracional* (Dz 1198). Y Pío XI ha vuelto a insistir sobre el mismo punto (Dz 2230) como todos sus predecesores.

---

[1] Véase Gal 5,19-21; 1 Cor. 6,9-11; Eph 5,3-6.

Santo Tomás, cuya autoridad ha sido decisiva para tachar de intrínsecamente malo el acto de fornicación, no duda lo más mínimo en condenarlo como mortal. En su demostración considera que todo cuanto *directamente* se comete contra la vida del hombre es mortal, y la fornicación atenta contra ese precepto fundamental. A primera vista no lo parece, pero realmente es así, ya que, por ley general, el hijo que de tal forma es concebido no tendrá los cuidados y solicitud a que tiene derecho toda criatura en orden a su educación y formación. Las excepciones que a tal regla pueden presentarse no vician el grave precepto impuesto por la naturaleza.

A este mismo género de pecado se reducen el *concubinato* y el *meretricio;* pues el primero no es más que comercio carnal y cohabitación del hombre con más de una mujer, o viceversa *(poligamia* o *poliandria),* y el segundo es comercio con pecadores o pecadoras públicas. Son éstas circunstancias que no forman especies nuevas, sino que cualifican la misma fornicación.

Poligamia, poliandria y *meretricio* son pecados gravísimos de lujuria, como lo acredita la conciencia recta de todos los hombres y la ley divina y eclesiástica. Las leyes civiles que permiten los dos primeros pecados son totalmente condenables, y en cuanto a la permisión del *meretricio* se discute entre los mejores moralistas. De hecho es muy de temer que, en vez de solucionar problemas de honor, etc., ofrezca ocasión continua a los menos pudorosos. Es sumamente difícil la justificación de estas permisiones y tolerancias.

Junto a esta doctrina fundamental propone Santo Tomás, en los artículos 3, 4 y 5, algunas notas especiales ; a saber : si la fornicación es el pecado más grave ; si en los ósculos, tocamientos y acciones semejantes puede existir pecado mortal ; si la polución nocturna es falta grave. Es suficiente su lectura para convencer. Los ósculos, abrazos.... no son graves en sí mismos, pero pueden serlo si van acompañados de deleite pecaminoso consentido y mortal. La polución nocturna, tenida en sueños, *nunca es pecado, pero puede ser consecuencia de un pecado anterior* (a.5) y más o menos grave, según que el pecado anterior también lo fuere.

El estupro.—En orden de gravedad, el estupro supera a la simple fornicación. En cuanto a su concepto, hay una parte en que convienen todos los teólogos y otra en que difieren. Convienen en que se requiere *violación de una virgen;* difieren en que unos exigen que haya violencia en dicho acto, mientras que otros reducen a la misma especie de estupro tanto el pecado consentido como el violento. En uno y otro grupo figuran teólogos de primer orden, si bien la cuestión es de poca monta. Lo importante es que tanto el pecado de violación de una virgen con consentimiento por su parte como el realizado contra su voluntad tienen la malicia específica de fornicación con injuria para la virgen, que supone además una invitación al meretricio y un posible impedimento para el matrimonio y su felicidad (a.6) [2].

Se trata, por tanto, de una falta en sí misma grave y específicamente distinta de la simple fornicación, que lleva consigo la mayoría de las veces una pérdida del pudor o una pasión de ira y desesperación, que difícilmente se domina.

El rapto (a.7).—Nueva especie de lujuria, que se propone también en dos formas un tanto diversas. Santo Tomás parece definirlo así : *violencia cometida contra una persona o contra sus custodios a fin de satisfacer el*

[2] Véanse las penas canónicas en que incurre quien comete este pecado (C. D. C., cn.2357-2359).

apetito carnal. Entre los modernos suele a veces proponerse con sentido más restringido : *conducción violenta de una persona para satisfacer con ella el placer carnal.* Nos atendremos al concepto más amplio de Santo Tomás, porque realmente no hay motivo especial para reducir el rapto, moralmente hablando al menos, a la conducción violenta de una persona de un lugar a otro. Basta que por violencia, cometida contra ella misma o incluso contra sus tutores, el intruso pretenda gozar del deleite venéreo.

Como dicha acción puede cometerse con una *virgen,* con una mujer ya *deflorada* o incluso con una *casada,* tendremos en el primer caso un *rapto* con *estupro;* en el segundo, un *rapto* simple, y en el tercero, un *rapto* con *adulterio.* Pero en cualquiera de estos casos permanece la razón propia de rapto por parte del raptor, según la doctrina del Santo, bien sea que la mujer consienta en el pecado, bien que resista con ardor al tentador ; e incluso bastaría que, habiendo obrado con violencia contra sus tutores, éstos resistan negando su consentimiento, aun cuando la mujer dé el suyo (a.7). El concepto de injuria cometida contra una tercera persona se cumple en cualquiera de los casos y vicia especialmente al pecado de lujuria.

Cuanto se dice acerca del rapto en este lugar, hay que entenderlo por referencia al placer carnal, ya que substraer violentamente a una hija del poder de sus padres por otros motivos y fines es problema totalmente distinto.

Los inconvenientes canónicos que de este acto se originan se estudiarán en orden al matrimonio, se detallarán en el tratado acerca de los sacramentos [3].

El adulterio.—Continuamos subiendo en la escala de gravedad. Adulterio es un pecado de lujuria, consistente en *violar el tálamo ajeno,* es decir, en *cometer pecado carnal con la esposa de otro hombre o con el marido de otra mujer.*

También sobre esta cuestión nos ofrece la historia casos singulares de incomprensible alucinación y perversión. No es raro, en efecto, que, por deliberación plena y con absoluta voluntariedad, el marido convenga con alguno de sus amigos en permitir que haga uso de su propia esposa para lograr el hijo que de la suya no alcanza, o por otros fines más bajos todavía.

Inocencio XI, en marzo del 1679, condenó la siguiente proposición : *La cópula carnal con una mujer casada, si lo consiente el marido, no es adulterio; por tanto, en la confesión basta decir que se ha cometido pecado de fornicación* (prop.50 : Dz 1200). Y el concilio de Trento señaló con carácter manifiesto lo nefando de este vicio, que daña el honor, la pureza y la justicia (véase ses.24 c.8).

Se trata, pues, de un pecado sumamente grave, aunque relativamente frecuente, tanto por razón del hecho lujurioso como por la nota singular de cometerlo con una desposada. Son estas nociones tan comúnmente admitidas, que apenas se encuentra hoy quien, pensándolas, las niegue. Y, si lo hace, más bien habría que inclinarse a sospechar que busca provecho propio y placer que justicia y verdad, ya que no es difícil descubrir la doble maldad impresa en tal conducta. Si no es por *pudor,* al menos será por *justicia.*

Tres grados suelen distinguirse en el adulterio : *el cometido por una mujer soltera con un casado; el de una mujer casada con un soltero, y el de dos casados.* No parece arbitraria la clasificación, ya que el incon-

[3] Véase cn.1074.

veniente que se sigue de la unión de una mujer con varios hombres es mayor que el producido por la unión de un hombre con varias mujeres; y el comercio carnal entre dos casados supera a todas luces la iniquidad de los dos casos anteriores. En orden al matrimonio véanse los cn.1075ss.

El incesto.—Se define: *cópula carnal entre un hombre y una mujer que son entre sí consanguíneos o afines.*

La nota de consanguinidad es algo totalmente natural. El hecho de formar parte de una familia, como padres e hijos, como hermanos o primos, es efecto de la generación carnal. Igualmente, el hecho de incorporarse a la vida de una nueva familia por la afinidad establece también lazos especiales, que socialmente se valoran en mucho, aunque la sangre no unifique interiormente como en la relación de consanguinidad.

Pero, como la ley natural no delimita exactamente hasta qué punto debe extenderse este lazo de consanguinidad para no romper el recto orden de naturaleza, necesitamos atender al dictamen de la ley positiva. La ley natural condena evidentemente el comercio carnal de padres e hijos y de hermanos entre sí. Es tal, en efecto, el respeto mutuo que enseña a guardar entre los miembros de una familia, que un sentido elemental de pudor y de delicadeza nos aparta del comercio carnal. Y si, traspasando ese sentido de rectitud, nos dejáramos arrastrar por la pasión, la familia sería un infierno de pasiones y apetitos que de continuo se engreirían excitados por la conversación y trato diario.

Es, pues, algo muy sagrado el oficio que desempeña la *piedad*, el *pudor*, la *mútua reverencia*, en la vida humana, para que queramos disminuir la culpabilidad de este pecado gravísimo.

Mas, como el derecho positivo señala el límite de *tercer grado de consanguinidad* y *segundo de afinidad en línea colateral*, y *todos los grados de línea recta*, tanto en consanguinidad como en afinidad, como incluídos en ese campo de prohibición, hasta ahí debemos extender también el pecado de incesto, si bien la deformidad sea mayor o menor conforme a los mismos grados aludidos.

El sacrilegio carnal (a.10).—El artículo 10 está dedicado al estudio del sacrilegio carnal, especie distinta de las precedentes dentro del género *lujuria*, y que se define como *violación por un acto venéreo de una cosa sagrada.*

Tres cosas sagradas debemos distinguir a fin de comprender el alcance de este sacrilegio carnal. Cosa sagrada son las *personas* dedicadas oficialmente al servicio y culto de Dios, como los sacerdotes, religiosos y cuantos hayan hecho voto público de conservar la castidad; sagrados son también los *lugares* consagrados oficialmente el culto de Dios, como las iglesias, capillas, etc.; por fin, son sagradas las *cosas* que se destinan al servicio de ese mismo culto; por ejemplo, los vasos, ornamentos, etc.

El sacrilegio carnal puede cometerse en cualquiera de esos tres órdenes de valores. Por razón de la persona, cuando uno que está consagrado desea poner el acto carnal, o lo pone de hecho, con otra que puede estar o no estar consagrada.—Por razón del lugar, cuando en la iglesia se consuma un acto externo carnal.—Por razón de las cosas, cuando se utilizan como instrumentos objetos consagrados.

La gravedad de este pecado es inmensa, por el carácter de sacrilegio de que está revestido, ya que todos los actos reciben su especie última del fin a que están ordenados y del fin a que traicionan. En la persona, lugar o cosa consagrada a Dios, todo atenta contra el culto, contra el servicio de Dios, contra la religión. De ahí nace su maldad, desconocida en las especies anteriormente enumeradas.

El vicio contra la naturaleza (a.11).—En la cumbre de la escala, con gravedad excepcional, se encuentran los pecados contra la naturaleza.

Entendemos por tales todos los actos lujuriosos que *repugnan al orden y modo establecido por la naturaleza para realizar el acto venéreo,* cuyo fin es la concepción y generación. Y decimos que en él culmina la gravedad de estas especies de pecado precisamente porque corrompe el mismo principio del que todos los otros dependen (a.12). Hasta el presente, la lujuria se mantenía dentro de las normas señaladas por la naturaleza para poder conseguir el fin del acto; todos conducían a la concepción humana. En el vicio contra la naturaleza se rompe incluso ese orden al fin, se obstaculiza, se impide la consecución del mismo. Se mantiene todo lo que hay de placer venéreo, pero se rompe el proceso normal de concepción. Por ese motivo se ha convenido en llamarlo vicio *contra la naturaleza.*

Mas, como para la concepción se exige comercio carnal de hombre y mujer, conforme al modo impuesto por la naturaleza, este vicio se presenta bajo diversos aspectos:

Primero, producción del placer venéreo sin cópula carnal, en un acto solitario con polución seminal; es lo que sucede en el pecado de *inmundicia* o *molicie,* y que vulgarmente se califica la *masturbación,* o *pecado solitario.* Es siempre grave por razón del objeto desordenado.

Segundo, producción del placer venéreo mediante el coito carnal con seres de especie distinta de la racional; es el vicio denominado *bestialidad.* Es gravísimo y extremadamente bochornoso.

Tercero, producción del deleite carnal mediante el coito con otro del mismo sexo: de hombre con hombre o de mujer con mujer; y se llama *sodomía* o vicio *sodomítico,* en el cual se elimina toda posibilidad de concepción. Es siempre mortal.

Cuarto, producción de dicho placer con una mujer, pero en órgano distinto del genital; o también producción del deleite carnal que comienza con coito normal y termina expulsando el semen fuera del vaso femenino; es el *onanismo.* Vicio que generalmente se halla en los casados por evitar el fin del matrimonio.

Quinto, producción del placer carnal, de cualquiera de las formas que hoy se conocen, simulando órganos genitales masculinos, etc.

Aunque la sola razón es suficiente para enseñarnos la verdad sobre este cúmulo de pecados hediondos, sin embargo, ha sido necesaria la intervención de la Iglesia en algunos casos para refrenar el laxismo que pretendía introducirse. Así, Alejandro VII, en septiembre del 1665, condenaba la proposición siguiente: *El pecado solitario, el sodomítico y la bestialidad son pecados de la misma especie ínfima; por tanto, basta con confesar que se ha tenido polución* (Dz 1124). Inocencio III volvió a repetir la condenación que afirmaba sin escrúpulo: *El pecado solitario no está prohibido por la naturaleza. Si Dios no lo hubiese condenado, muchas veces sería acto bueno y algunas hasta moralmente obligatorio bajo pecado mortal* (prop.49, 1679; Dz 1199).

Respecto del onanismo conyugal, las normas de la santa madre Iglesia son sumamente rigurosas; de ellas se tratará en el volumen correspondiente a los sacramentos. Para nosotros basta con enumerar los vicios, determinar su maldad específica y catalogarlos en el lugar que Santo Tomás les concede.

Sólo necesitamos añadir que todas estas especies de pecado pueden distinguirse en pecado interno y externo. El pecado interno es la *complacencia en el pensamiento corrompido,* el *deseo* de poner por obra el pro-

pio pensamiento perverso, y el *gozo* del pecado consumado.—Pecado externo son los actos a que hemos hecho referencia, y que admiten cierta valoración según que designan la obra plenamente realizada o los actos secundarios con lujuria incompleta, y tiene mayor o menor importancia según la proximidad en que nos colocan moralmente respecto del consentimiento y acto externo consumado. De ellos forman parte los tocamientos, abrazos, besos, conversaciones obscenas, lecturas amatorias, etc., que excitan interiormente las pasiones e inclinan al mal, constituyendo verdadero peligro para el alma.

En el pecado interior—pensamiento moroso, deseo y gozo—se comienza a pecar gravemente cuando la advertencia plena de la razón se suma al consentimiento perfecto de la voluntad en el deleite. Mientras la conciencia quede fluctuando, perpleja entre el sí y el no, aun no existe pecado grave, aunque el objeto de suyo lo sea. Para la distinción numérica, Santo Tomás ha expuesto su doctrina en la Primera Parte. A ella debe recurrir también el lector.

La especie de estos pecados interiores debe determinarse por orden al objeto en que piensa, se deleita, desea o goza [4]. No difiere en especie completa del mismo acto externo, y a él tiende por su propio impulso, para constituir adulterio, sacrilegio, estupro, etc.

Con estas ligeras indicaciones queda abierto el camino para recorrer los doce artículos que posee esta cuestión. Las enfermedades y otras consecuencias que estos múltiples pecados originan pueden verse en los tratados de moral y de medicina [5]. Para nosotros, las consecuencias fisiológicas son secundarias; la moralidad es en sí misma suficiente para condenarlos como malos.

La dificultad que cada uno de estos vicios crea para el director de las almas, sólo podrá percibirse en el trato íntimo con el pecador. Es preciso llegar a restaurar el equilibrio racional, reponiendo el orden de valores que se ha perdido, y esto supone un esfuerzo triple: primero, esfuerzo en orden a persuadir al penitente de la bajeza de esta vida licenciosa; segundo, esfuerzo por hacer que renazca el sentido de pudor y honestidad, y tercero, esfuerzo por reducir a segundo plano en la vida moral la cuestión sexual. A base de preocupación, no haremos sino reproducir las tentaciones. Hace falta elevar la psicología hundida y convencer al pecador de que puede imponer su autoridad en el mundo de las pasiones [6].

Para ello se tendrán muy en cuenta las causas que en concreto influyen en la caída; pues los hay que actúan más bien sobre el cuerpo (bebidas, gula, enfermedad gástrica, poco cuidado higiénico...); otros que actúan sobre los sentidos (educación, molicie, ociosidad, enfermedades nerviosas...), y otros que actúan sobre el alma (amores sensuales, espectáculos, lecturas...). Conociendo las causas, valorarán los efectos y aplicarán el remedio natural, psicológico, higiénico, espiritual...; que el confesor, maestro, médico..., procurarán conocer [7].

---

[4] Véase REGATILLO-ZALBA, l.c., p.385ss.
[5] Véase SURBLED, o.c.; REGATILLO-ZALBA, S. I., l.c., p.201ss.
[6] En cuanto a la gravedad de todos estos vicios y los extremos anormales a que pueden llegar, véase MERKELBACH, *De castitate et luxuria* p.80ss.
[7] Véase MERKELBACH, l.c., p.105ss.

CUESTION 154

(In duodecim articulos divisa)

De speciebus luxuriae

Sobre las especies de la lujuria

Deinde considerandum est de luxuriae partibus (cf. q.153 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo: de divisione partium luxuriae.

Secundo: utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Tertio: utrum sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum in tactibus et osculis et allis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale.

Quinto: utrum nocturna pollutio sit peccatum.

Sexto: de stupro.

Septimo: de raptu.

Octavo: de adulterio.

Nono: de incestu.

Decimo: de sacrilegio.

Undecimo: de peccato contra naturam.

Duodecimo; de ordine gravitatis in praedictis speciebus.

Explicado el concepto de lujuria, veamos sus especies. Doce artículos:

Primero: división de las partes de la lujuria.

Segundo: si la fornicación simple es pecado mortal.

Tercero: si es el mayor de los pecados.

Cuarto: si en los tactos, besos y actos semejantes puede haber pecado mortal.

Quinto: si la polución nocturna es pecaminosa.

Sexto: el estupro.

Séptimo: el rapto.

Octavo: el adulterio.

Noveno: el incesto.

Décimo: el sacrilegio.

Undécimo: el pecado contra la naturaleza.

Duodécimo: orden de gravedad entre estos distintos pecados.

ARTICULO 1

Utrum convenienter assignentur sex species luxuriae [a]

Si la división de la lujuria en seis especies es buena

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet, "fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam".

1. Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta divisio sumitur secundum materiae diversitatem: prout scilicet aliquis commiscetur conlugate, vel virgini, vel alterius

Dificultades. Parece que no está bien dividida la lujuria en seis especies, a saber: "fornicación simple, adulterio, incesto, estupro, rapto y vicio contra la naturaleza".

1. La diversidad de materia no funda diversidad de especies. Como la división citada tiene por fundamento una diversidad material, en cuanto que un sujeto cualquiera puede pecar con una mujer casada, con

[a] *Sent.* 4 d.41 a.4 q.1.3; *De malo* q.15 a.3.

una virgen o con otra de diversa condición, síguese que por este capítulo no se debe establecer la división de la lujuria en sus especies.

2. Las especies de un vicio cualquiera no se distinguen por razones que pertenecen a otro vicio. Pero el adulterio no se distingue de la fornicación simple sino en cuanto supone el uso de la mujer ajena cometiendo una clara injusticia. Luego parece que el adulterio no es una especie nueva dentro del género de lujuria.

3. Así como puede suceder que un individuo peque con una mujer casada, puede también darse el caso de pecar con una mujer consagrada a Dios por voto. Luego, así como el adulterio se dice especie de la lujuria, también debe serlo el sacrilegio.

4. Quien está casado peca si goza de otra mujer y si usa mal de la suya propia. Luego este pecado, que es nueva especie de lujuria, debió numerarse entre las anteriores.

5. El apóstol San Pablo escribe a los Corintios: "Dios me conceda no verme humillado nuevamente cuando llegue a visitaros y no llorar el pecado de muchos que pecaron anteriormente y no hicieron penitencia por las inmundicias, fornicación e impurezas cometidas". Como el Santo habla de "inmundicias" e "impurezas", éstas deben ser dos especies de lujuria.

6. Lo dividido no debe figurar como parte en la clasificación. Pero se da el caso de que, según el Apóstol, las obras de la carne son "fornicación, inmundicia, impureza, lujuria". Luego la fornicación no debe contarse como especie de la lujuria.

Por otra parte, está la autoridad de las Decretales.

conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriae non diversificentur.

2. Praeterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quae pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, et sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriae.

3. Praeterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriae, ita et "sacrilegium" species luxuriae poni debet.

4. Praeterea, ille qui est matrimonio iunctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo deberet inter species luxuriae computari.

5. Praeterea, Apostolus, II ad Cor. 12,21, dicit: "Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt". Ergo videtur quod etiam "immunditia et impudicitia" debeant poni species luxuriae, sicut et fornicatio.

6. Praeterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur praedictis: dicitur enim Gal. 5,19: "Manifesta sunt opera carnis: quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria". Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriae.

Sed contra est quod praedicta divisio ponitur in Decretis, XXXVI Caus., q.1 [1]

[1] GRATIANUS, *Decretum* 2a causa 36 q.1 append. ad can. *Lex illa*.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.153 a.3), peccatum luxuriae consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debitae conditiones. Et quia circumstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriae assignari ex parte materiae vel obiecti.

Quae quidem potest non convenire rationi rectae dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est "vitium contra naturam", quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest.—Inquantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natae, est "fornicatio simplex", quae est soluti cum soluta.

Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectae per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius feminae cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic est "incestus", qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum.—Secundo, ex parte eius in cuius potestate est femina. Quia si est in potestate viri, est "adulterium": si autem est in potestate patris, est "stuprum", si non inferatur violentia; "raptus" autem, si inferatur.

Diversificantur autem istae species magis ex parte feminae quam viri. Quia in actu venereo femina se habet sicut patiens et per modum materiae, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod praedictae species secundum differentiam materiae assignantur.

Respuesta. El pecado de lujuria consiste en el uso desordenado del placer venéreo; y este desorden puede provenir, bien de la materia en que se busca el placer, bien del modo de conducirse en la materia correspondiente. Mas, como las circunstancias, en cuanto tales, no especifican el acto moral, sino que esto se reserva al objeto, materia del acto, de ahí proviene el que las especies de lujuria se consideren por relación a la materia u objeto.

Dicha disconformidad con la recta razón puede tener su origen en un doble principio. Primeramente puede contrariar al fin propio del acto venéreo; en cuyo caso, si llega a impedirse la generación, nos encontramos con el vicio "contra la naturaleza", existente en todo acto venéreo por el que no puede obtenerse el fin de la generación; mas, si solamente se impide la educación recta y digna de la prole, el vicio será de "fornicación simple".

En segundo lugar, la materia en la cual se busca el placer venéreo puede estar en disconformidad con la razón recta por orden a otros hombres, y esto por dos motivos, a saber: por el respeto debido a la mujer con que se peca y con la cual nos ligan lazos de consanguinidad o afinidad, tenemos el pecado de "incesto"; y por el respeto debido a los custodios bajo cuya potestad se encuentra, tenemos el pecado de "adulterio", si la mujer está bajo la custodia del marido; el pecado de "estupro", si está bajo la potestad paternal y el abuso cometido ha sido sin violencia, y el de "rapto" si, estando bajo dicha potestad, se introdujo la violencia.

Como se ve, estas especies se miran más bien de parte de la mujer; y esto acaece porque en los actos venéreos la mujer se comporta como elemento pasivo, mientras que el hombre es principio activo, y ya hemos indicado que la lujuria se divide en especies por razón de su materia u objeto.

Soluciones. 1. La diversidad de materia a que se alude, lleva consigo otra diversidad formal, procedente de los diversos modos de repugnancia que establece respecto de la recta razón.

2. No hay inconveniente en que el mismo acto recoja múltiples deformidades. En este sentido, el adulterio pertenece a la injusticia y a la lujuria.—Y ni siquiera puede decirse que la deformidad propia de injusticia diga relación puramente accidental a la lujuria, ya que tanto mayor debe considerarse el vicio de lujuria cuanto procede de un apetito que lleva hasta la injusticia.

3. La mujer que hace voto de continencia contrae una especie de matrimonio con el Señor, y el sacrilegio cometido en la violación de esa mujer es como un adulterio espiritual. Lo mismo hay que decir respecto de los otros modos de sacrilegio por relación a la lujuria.

4. El pecado cometido entre esposos no procede de desorden por parte de la materia, sino de otras circunstancias que no forman especie nueva de pecado.

5. En el texto referido, como dice la Glosa, "inmundicia" equivale a vicio "contra la naturaleza"; "impudicicia", a pecado con "solteras".—O puede responderse también que "impudicicia" significa los actos secundarios, como besos, tactos, etc.

6. En dicho texto, lujuria significa "toda clase de excesos".

Ad primum ergo dicendum quod praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem obiecti, quae accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est (1-2 q.18 a.7). Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub iniustitia. — Nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior quae in tantum concupiscentiam sequitur quod etiam in iniustitiam ducat.

Ad tertium dicendum quod mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriae.

Ad quartum dicendum quod peccatum coniugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias. Quae non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est (in c; 1-2 q.18 a.11).

Ad quintum dicendum quod, sicut dicit Glossa [2], ibidem, "immunditia" ponitur pro "luxuria contra naturam. Impudicitia" autem est "quae fit cum liberis a viro": unde videtur ad stuprum pertinere.

Vel potest dici quod "impudicitia" pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia huiusmodi.

Ad sextum dicendum quod luxuria sumitur ibidem pro "quacumque superfluitate", ut Glossa [3], ibidem dicit.

---

[2] *Interl.*; LOMBARDI in II Cor.12,21: ML 192,89.
[3] *Interl.*; LOMBARDI in Gal. 5,19: ML 192,195.

ARTICULO 2

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale [1]

Si la fornicación simple es pecado mortal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale.

1. Ea enim quae simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quae non sunt peccata mortalia: dicitur enim Act. 15,29: "Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocato, et fornicatione"; illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim. 4,4: "Nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur". Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Praeterea, nullum peccatum mortale cadit sub praecepto divino. Sed Osee 1,2 praecipitur a Domino: "Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum". Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Praeterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione: sicut legitur Gen. 16,4 de Abraham quod accessit ad Agar, ancillam suam; et infra, 30,5-9, legitur de Iacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham; et infra, 38,15 sqq., legitur quod Iudas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati: neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli

Dificultades. Parece que la fornicación simple no es pecado mortal.

1. Cuando varios vicios se enumeran en la misma línea, todos hay que interpretarlos en idénticas condiciones. Pero en los Hechos de los Apóstoles se yuxtaponen a la fornicación pecados que no son mortales; por ejemplo, "la abstención de comer carne inmolada a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación". Luego tampoco la fornicación simple es pecado mortal.

2. Ningún pecado mortal se impone bajo precepto divino. Pero la fornicación se impone a Oseas, cuando le dice el Señor que "tome una mujer de fornicación que le dé hijos fornicarios". Luego la fornicación no es pecado mortal.

3. No es costumbre en la Sagrada Escritura referir un pecado mortal sin añadir la reprensión correspondiente. Pero encontramos en esas condiciones la enumeración de ciertos pecados cometidos por Abrahán, cuando hizo uso de su esclava Agar; los de Jacob, que abusó de sus siervas Balam y Zelfa; los de Judas, que contaminó a Tamar. Luego la fornicación simple, como la que en estos casos se refiere, no es pecado mortal.

4. Todo pecado mortal se opone a la caridad. Mas como la fornicación simple no se opone a la caridad, ni en su aspecto de amor de Dios, pues este vicio no es directamente contra Dios, ni en cuanto al amor del prójimo, pues por estos actos a nadie

---

[1] *Sent.* 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *Cont. Gent.* 3,122; *Quodl.* 8 q.6 a.5; *De malo* q.15 a.1 ad 11.12.16.17; *Quodl.* 3 q.5 a.2; *De duob. praec.* c. de sexto.

se hace injuria, síguese que la fornicación simple no es pecado mortal.

5. Todo pecado mortal conduce a la perdición eterna. No así la fornicación simple, pues, según la Glosa, "el resumen de la disciplina cristiana se encuentra en la misericordia y en la piedad, y quien las siga, aunque sucumba ante el placer de la carne, será azotado, pero no condenado". Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

6. Como enseña San Agustín, "el acto venéreo dice, respecto de la especie humana, una relación semejante a la que guarda el alimento respecto de la salud del cuerpo". Pero no todo uso desordenado de la comida es pecado mortal. Luego tampoco debe serlo todo acto carnal desordenado, principalmente la fornicación simple, que es el mínimo de los pecados de lujuria.

Por otra parte, leemos en el libro de Tobías: "Abstente de toda fornicación y no cometas el crimen de conocer a otra mujer fuera de la tuya". Como el crimen es pecado mortal, síguese que la fornicación y todo comercio carnal con una mujer extraña es pecado mortal.

2. Sólo el pecado mortal nos excluye del reino de Dios. Tal es el fruto de la fornicación, como leemos en la Epístola a los Gálatas: "Los que tal hacen no poseerán el reino de Dios". Luego la fornicación simple es pecado mortal.

3. En las Decretales se establece que "al perjurio se debe imponer una pena semejante a la del adulterio y fornicación, a la del homicidio cometido voluntariamente y a los demás crímenes parecidos". Luego la fornicación simple es pecado criminal, es decir, mortal.

homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Praeterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem aeternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud I ad Tim. 4,8, "Pietas ad omnia utilis est", dicit Glossa Ambrosii[4]: "Omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est. Quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit". Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro "De bon. coniug."[5], "quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis". Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quod maxime videtur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas (a.1).

Sed contra est quod dicitur Tob. 4,13: "Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire". Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, et omnis concubitus qui est praeter uxorem, est peccatum mortale.

2. Praeterea, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit: ut patet per Apostolum, Gal. 5, 19 sqq. ubi praemissa fornicatione, et quibusdam aliis vitiis, subdit: "Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt". Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

3. Praeterea, in Decretis dicitur, XXII Caus., q. 1[6]: "Nosse debent talem de periurio poenitentiam imponi debere qualem de adulterio et fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de ceteris criminalibus vitiis". Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, sive mortale.

---

[4] Ambrosiaster, *In I Tim.* 4,8: ML 17,500; *Glossa* Lombardi: ML 192,348.
[5] C.16: ML 40,385.
[6] Gratian., *Decretum* p.2 causa 22 q.1 c.11,17 *Praedicandum.*
[7] *Ordin.*; August., *Quaest. in Vet. Test.* l.5 q.37 in Deut. 23,7: ML 34,814.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale: non obstante quod Deut. 23,17, super illud, "Non erit meretrix" etc., dicit Glossa: "Ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo". Non enim debet dici "venialis", sed "venalis", quod est proprium meretricum.

Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures: sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus, in quibus est vagus concubitus: ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esse vagus concubitus.— Haec autem determinatio certae feminae "matrimonium" vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis: bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est (I-2 q.90 a.2): consequens est quod ista continetio maris ad femi-

Respuesta. Sin lugar a duda, es necesario afirmar que la fornicación simple es pecado mortal, no obstante lo que la Glosa, comentando unas palabras de Deuteronomio, diga: "Prohibe el trato con las meretrices, cuya torpeza es venial". Ahí no se trata de un pecado "venial", sino más bien de un pecado "venal", ya que esto es lo propio del meretricio.

Para exponerlo con más claridad, conviene recordar que es mortal todo pecado cometido directamente contra la vida del hombre, cual sucede en la fornicación, que infiere un daño evidente a la vida de quien ha de nacer por el acto cometido. Es fácil observar en la historia de los animales que no se encuentra el concubinato vago en aquellas especies en las que se requiere el cuidado de macho y hembra para la educación de la prole, sino que siempre el macho se mezcla con una hembra o con varias, pero siempre fijas, como se ve, por ejemplo, en las aves. En cambio, cuando la hembra se defiende para cuidar ella sola de los hijos, existe el concubinato vago; por ejemplo, en los perros y otros animales. Respecto de la educación de los hombres, es manifiesto que no basta la abnegación de la madre, sino que se requiere el concurso del padre para instruirlos, defenderlos y guiarlos, tanto en los bienes externos como internos. Por esta razón, repugna a la naturaleza el concúbito vago. Es necesario que el hombre use de una mujer determinada, con la cual viva mucho tiempo, incluso durante toda la vida. Los padres tienen la obligación de preocuparse de la prole como exigencia de su misma naturaleza, para educarla debidamente. Y la seguridad de esta educación desaparece en el concúbito vago.—La concreción de una mujer para un hombre se llama "matrimonio", y, consiguientemente, se defiende que éste es de derecho natural. Mas, como el comercio carnal se ordena al bien común de todo el género humano, y los bienes comunes son moderados

por una ley general, es lógico que también el matrimonio esté sometido a ciertas prescripciones, de las que hablaremos en la Tercera Parte, tratando del sacramento del matrimonio.—En consecuencia, como la fornicación es comercio carnal vago, en cuanto que se realiza fuera del matrimonio, se opone a la recta educación de la prole y es pecado mortal.

Y no vale argüir sobre la posibilidad de que quien fornicara puede proveer acerca de la buena educación de la prole. La ley se fija en lo que comúnmente ocurre, no en los casos particulares.

Soluciones. 1. El enumerar la fornicación junto con otros vicios no quiere decir que todos tengan la misma gravedad; si se juntan, es más bien porque de todos ellos podría provenir disensión entre judíos y gentiles, rompiendo así la armonía en que debían vivir. Los gentiles no creían que la fornicación simple fuese pecado mortal, debido a la corrupción de su vida; mientras que los judíos, instruídos por la ley divina, la declaraban plenamente ilícita. Los otros vicios enumerados, los judíos los detestaban por la fuerza de sus costumbres legales. De ahí que los apóstoles las prohibieran a los gentiles, no en cuanto ilícitas en sí mismas, sino en cuanto abominables para los judíos.

2. La fornicación es pecaminosa por oponerse a la recta razón, que, a su vez, se regula por la voluntad divina, suprema y primera regla de conducta. Todo lo que el hombre realiza en conformidad con la voluntad divina no se opone a la razón, aunque parezca que contraría al orden común; lo mismo que no se opone a la naturaleza el milagro realizado por la virtud divina, aunque trascienda el curso ordinario de sus leyes. Por tanto, así como Abrahán no pecó en su intento de matar a su hijo, habiéndoselo Dios mandado, si bien

nam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in Tertia Parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur ("Supplem." q.50 a.1).—Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandae. Et ideo est peccatum mortale.

Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpae cum aliis: sed quantum ad hoc, quod ex his quae ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudaeos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis: Iudaei autem, ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quae ibi ponuntur, Iudaei abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudaeis abominabilia: ut etiam supra dictum est (1-2 q.103 a.4 ad 3).

Ad secundum dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae. Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volen-

do occidere (Gen. 22), propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici: quamvis fornicatio nominetur referendo ad eursum communem. Unde Augustinus dicit, III "Confess." [8]**: "Cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est". Et postea subdit: "Sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus".**

Ad tertium dicendum quod Abraham et Iacob ad ancillas accesserunt non quasi fornicario concubitu: ut infra patebit, cum de matrimonio agetur ("Supplem." q.65 a.5 ad 2).—Iudam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph (Gen. 37,27).

Ad quartum dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc, quod repugnat bono prolis nascituraе, ut ostensum est (in c): dum scilicet dat operam generationi non secundum quod convenit proli naseiturae.

Ad quintum dicendum quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur liberatur a perditione aeterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam poeniteat, et inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quod, si in lubrico carnis perseveret impoenitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis naseiturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale: et non solum ex inordinatione concupiscentiae. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitae unius hominis: et ideo ac-

este acto, en sí mismo considerado, va contra la recta razón, tampoco pecó Oseas en su acto de fornicación. Y es que en realidad no deben siquiera llamarse actos de fornicación los ahí citados, aunque así diga el lenguaje ordinario. "Cuando Dios ordena una cosa, aunque desdiga de la costumbre ordinaria, hay que hacerla. Así como en los poderes humanos el superior puede ordenar al inferior, Dios puede ordenar a todos los seres".

.3. Los actos de Abrahán y de Jacob no fueron propiamente fornicarios, como lo hemos de ver posteriormente.—A Judas no es necesario excusar de pecado, ya que sabemos que también cometió el de vender a José.

4. La fornicación simple contraría a la caridad para con el prójimo, en cuanto que no cuida de la prole, ya que la hace nacer en condiciones indecorosas.

5. Las obras de piedad sirven para librar de las penas eternas a quien ha caído en pecado carnal, en cuanto que le preparan para recibir la gracia de la penitencia y satisfacer por el delito cometido. Pero, si permaneciera en su pecado hasta la muerte, ni siquiera sus obras de piedad le librarían del castigo eterno.

6. De un acto concubinario puede nacer un hombre. Por consiguiente, el desorden intrínseco de tal acto hace que la acción sea en sí misma mortal y no sólo por el desorden de la concupiscencia pasional. En cambio, por el abuso o desorden de una sola comida no se origina la pérdida del bien de la vida humana inte-

[8] C.8: ML 32,689.

gramente; por eso el pecado de gula puede admitir parvedad. No obstante, sería también mortal si alguien, dándose cuenta de que tal exceso podría originarle la pérdida de la vida, no desistiera de hacerlo, como sucedió a Adán.—Mas no vaya a creerse tampoco que la fornicación simple es el menor de los pecados de lujuria. Inferior a él es el pecado de comercio carnal con la propia esposa movido por puro placer.

tus gulae ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen si quis scienter cibum comederet qui totam conditionem vitae eius immutaret: sicut patet de Adam (Gen. 2,17).—Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quae sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULO 3

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum [a]

Si la fornicación es pecado gravísimo

Dificultades. Parece que la fornicación es pecado gravísimo.

1. Tanto mayor es el pecado cuanto procede de mayor apetito de placer. Como esto sucede con la fornicación, cuyo ardor es incontenible, parece que la fornicación es gravísima entre todos los pecados.

2. Tanto más grave es el pecado cuanto recae sobre una materia más ligada a nuestra persona, como peca más quien hiere a su padre que a una persona extraña. Y como dice el Apóstol que "el fornicario peca contra su propio cuerpo", síguese que la fornicación es pecado gravísimo.

3. Cuanto el bien es mayor, tanto el pecado opuesto reviste mayor gravedad. Como el pecado de fornicación va contra el bien de todo el género humano y contra el mismo Jesucristo, según afirma el Apóstol: "¿Convertiré los miembros de Cristo en miembros de meretriz?" Luego la fornicación es pecado gravísimo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

1. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim in Glossa [b], I ad Cor. 6,18, quod ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Praeterea, tanto aliquis gravius peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit: sicut gravius peccat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I Cor. 6,18, "qui fornicatur, in corpus suum peccat", quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Praeterea, quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut ex praedictis patet (a.2). Est etiam contra Christum: secundum illud I ad Cor. 6,15: "Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?" Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

---

[a] *Cont. Gent.* 3,122; *De malo* q.2 a.10; q.15 a.2 ad 6.

[b] LOMBARDI: ML. 191,1584.

Sed contra est quod Gregorius dicit [10] quod peccata carnalia sunt minoris culpae quam peccata spiritualia.

Por otra parte, San Gregorio afirma que los pecados carnales son menos graves que los pecados espirituales.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi: minus autem peccatis quae sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

Respuesta. La gravedad de los pecados puede medirse por dos capítulos: por sí mismos y por las circunstancias que los rodean. En sí mismos, los pecados se dicen más o menos graves por razón de la especie a que pertenecen, y que se distingue por el bien a que contraría. Como la fornicación simple se opone al bien de la prole que ha de nacer, es específicamente más grave que los pecados cometidos contra los bienes externos, como son el hurto y otros actos semejantes. Pero es menos grave que los pecados directamente contrarios al amor de Dios y a la vida del hombre ya nacido, cual sucede con el homicidio.

Ad primum ergo dicendum quod libido quae aggravat peccatum est quae consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quae est in appetitu sensitivo diminuit peccatum: quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo in fornicatione libido est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit, in libro "De agone christiano" [11], quod "inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt praelia castitatis, ubi est quotidiana pugna, sed rara victoria". Et Isidorus dicit, in libro "De summo bono" [12], quod "magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud": quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huius passionis.

Soluciones. 1. El placer que agrava el pecado es el que consiste en la inclinación perversa de la voluntad. En cambio, el que radica en el apetito sensitivo lo disminuye, porque, cuando el acto malo procede de un mayor impulso pasional, tanto es más leve el pecado. Y esto es precisamente lo que sucede en la fornicación. Por eso dijo San Agustín que, "entre todos los combates de los cristianos, los más duros son los referentes a la castidad, en la cual tenemos pelea diaria y rara victoria". Y San Isidoro agrega que "el género humano está más sometido al diablo por este vicio que por cualquier otro", debido a la dificultad que supone vencer la vehemencia de la pasión.

Ad secundum dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit: sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebite illud resolvit et in-

2. Se dice que el fornicario peca contra su propio cuerpo no sólo porque el placer de fornicación se consuma en la carne, cosa que tambien sucede con la gula, sino porque quien fornica obra contra el bien del propio cuerpo, en cuanto que busca una salida desordenada a sus movimien-

[10] *Moral.* l.33 c.12 : ML 76,688.
[11] *Sermo suppos.* serm.293 : ML 39,2302.
[12] *Sent.* l.2 c.39 : ML 83,642.

tos y lo mancha y mezcla con otros cuerpos. Pero de aquí no se sigue que sea el mayor pecado, ya que, como la razón prevalece en el hombre sobre el cuerpo, el pecado que más repugna a la razón es mayor en su género.

3. El pecado de fornicación contraría a la especie humana, en cuanto impide la generación de un hombre en las condiciones debidas. Pero, como participa más de la especie quien actualmente posee la razón de tal que quien la posee sólo en potencia, en este sentido el homicidio es más grave que cualquier especie de lujuria, ya que se opone a bien mayor de la especie humana. — Igualmente, los pecados contra Dios son mayores que los pecados de lujuria, porque el bien divino es mayor que el bien humano.—La fornicación no va directamente contra Dios, como si el pecado pretendiese ofenderle personalmente, sino sólo indirectamente, como todos los demás pecados. Así como los miembros de nuestro cuerpo son miembros de Cristo, así también nuestro espíritu es una cosa con Cristo, como enseña el Apóstol: "Quien se adhiere a Dios se hace una cosa con El". Luego los pecados espirituales contrarían más a Jesucristo que la fornicación.

quinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit peccatum gravissimum: quia ratio in homine praevalet corpori; unde, si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanae inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem quam qui est potentia homo. Et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriae species, tanquam magis bono speciei humanae repugnans.—Bonum etiam divinum est maius bono speciei humanae. Et ideo etiam peccata quae sunt contra Deum, sunt maiora.—Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat: sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo: secundum illud I ad Cor. 6,17: "Qui adhaeret Deo, unus spiritus est". Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

ARTICULO 4

Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale [a]

Si en los tactos y besos existe pecado mortal

Dificultades. Parece que en los tactos y besos no existe pecado mortal.

1. "En cuanto a la fornicación y a cualquier género de impureza o avaricia, que ni siquiera pueda decirse que existe entre vosotros, como conviene a los santos", escribe el apóstol San Pablo; "ni tampoco las palabras torpes, ni groserías, ni tru-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale.

1. Apostolus enim, ad Eph. 5,3, dicit: "Fornicatio autem et omnis immunditia, aut avaritia, ne nominetur in vobis: sicut decet sanctos". Subdit autem (v.4): "aut turpitudo".—Glossa [13]: "ut in osculis et amplexibus; aut stultiloquium, ut blanda verba; aut

[a] *De verit.* q.15 a.4; *In Eph.* 4 lect.2; *De malo* q.15 a.2 ad 18.

[13] *Interl.*; LOMBARDI: ML 192,209.

scurrilitas, quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas". Postea autem subdit (v.5): "Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei": ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Praeterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandae et educandae (a.2). Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Praeterea, illa quae sunt secundum se peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et huiusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed contra, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale: secundum illud Mt. 5,28: "Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo". Ergo multo magis osculum libidinosum, et alia huiusmodi, sunt peccata mortalia.

2. Praeterea, Cyprianus, "Ad Pomponium, de virginitate" [14], **dicit: "Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et coniacentium duorum turpis et foeda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitentur!" Ergo per praedicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.**

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundum speciem suam. Et hoc modo osculum, amplexus vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim haec absque libidine

hanerías". Y la Glosa interpreta todo esto como pecado cometido con tocamientos y ósculos, palabras suaves y obscenas, etc. Luego añade el mismo apóstol: "Pues habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es adorador de los ídolos, tendrá parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios". Como en este lugar no recrimina la "torpeza, palabras groseras y truhanerías", síguese que no son pecado mortal.

2. La fornicación es pecado mortal en cuanto que impide la buena educación de la prole. Como nada significan a este respecto los besos, tactos o abrazos, síguese que en ellos no hay gravedad mortal.

3. Los actos que son en sí mismos pecado mortal, nunca pueden hacerse sin cometer pecado. Pero es sabido que los tactos, besos, etc., pueden tenerse sin gravedad mortal. Luego por su propia naturaleza no son pecado mortal.

Por otra parte, menos gravedad parece poseer una mirada libidinosa que los tactos, besos o abrazos. Pero la mirada libidinosa es pecado mortal, según afirma el evangelio de San Mateo: "Quien mire a una mujer y la desee en su corazón, ya pecó". Luego con más razón será pecado el acto de tocamientos, besos, etc.

San Cipriano escribe a Pomponio: "El coito carnal, los abrazos, la conversación obscena, los besos y actos semejantes son nefandos y vicios criminales". Luego por ellos el hombre es reo de crimen, es decir, de pecado mortal.

Respuesta. Podemos hablar de pecado mortal en un doble aspecto. Primeramente, decimos mortal al acto gravemente malo por razón de su misma especie o naturaleza. Y en este sentido los besos, abrazos, tactos..., no son pecado mortal, ya que

[14] Ep.62: ML 4,379.

pueden realizarse sin apetito libidinoso, bien por costumbre patria, por necesidad o por causa razonable.

En segundo término, cabe hablar de pecado mortal por maldad existente en la causa por la cual obramos; así, quien da limosna para inducir a herejía peca mortalmente en virtud de la corrupción latente en el fin de su acto. Como ya dijimos anteriormente que el consentimiento en el acto de pecado mortal es mortal, ahora es preciso concluir que, siendo la fornicación pecado mortal, y mucho más las otras especies de lujuria, el consentimiento a tal delectación será también mortal aun prescindiendo del consentimiento al acto. Y dado que los abrazos, besos, etcétera, tienen por fin el placer, hay que contarlos entre los pecados mortales. Sólo así se llaman actos libidinosos. Luego, en cuanto libidinosos, son pecado mortal.

Soluciones. 1. El Apóstol no menciona los tres actos últimos porque no revisten gravedad pecaminosa sino en cuanto dicen relación a los precedentes.

2. Aunque los besos, abrazos, tactos, no se opongan al bien de la prole directamente, proceden del apetito libidinoso, que es causa de la oposición a dicho bien. De ahí nace su gravedad mortal.

3. La conclusión es que no son graves por su misma naturaleza.

fieri: vel propter consuetudinem patriae, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam.

Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa: sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad haeresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra (1-2 q.74 a.8) quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliae luxuriae species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum oscula et amplexus et huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia. Et sic solum dicuntur libidinosa. Unde huiusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod ordinantur ad praecedentia.

Ad secundum dicendum quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanae, procedunt tamen ex libidine, quae est radix huius impedimenti. Et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICULO 5

Utrum nocturna pollutio sit peccatum [a]

Si la polución nocturna es pecado

Dificultades. Parece que la polución nocturna es pecado.

1. Donde hay mérito puede existir también demérito. Pero quien está durmiendo puede merecer, como

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

1. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri: sicut patet

[a] 3 q.80 a.7; *Sent.* 4 d.9 a.4 q.ª1.2; *De verit.* q.28 a.3 ad 7.

de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiae impetravit, ut dicitur III Reg. 3,5 sqq. et II Par. 1,7 sqq. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

leemos de Salomón, que pidió a Dios el don de sabiduría mientras dormía. Luego también puede demerecer, y en ese caso la polución nocturna es pecado.

2. Praeterea, quicumque habet usum rationis, potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et praeeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquís peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum: cum ex genere actus sit peccatum.

2. Quien posee el uso de la razón puede pecar. Como en el sueño se conserva esa lucidez, pues es frecuente razonar, decidirse a elegir una cosa y consentir o disentir, síguese que también se puede pecar. Luego la polución nocturna, que es pecado, no deja de serlo por realizarse en sueños.

3. Praeterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest vel agere secundum rationem vel contra rationem: Sed homo in somnis instruitur a Deo et increpatur: secundum illud Iob 33,15-16: "Per somnium, in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina". Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem vel contra rationem: quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod pollutio nocturna sit peccatum.

3. Es inútil increpar e instruir a quien no es dueño de su mente. Como Dios trata de instruir al hombre cuando duerme, según leemos en el libro de Job: "En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el sueño sobre los hombres; cuando duermen en el lecho, entonces abre sus oídos y le aterra con sus apariciones". Luego es posible, mientras dormimos, obrar conforme a la razón o contra ella, es decir, obrar bien o pecar. Luego la polución nocturna es pecado.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII "Super Gen. ad litt." [15]**: "Ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet: cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, sine dubio cogitatum est".**

Por otra parte, enseña San Agustín que "cuando la fantasía que acompaña a nuestra conversación en horas de vigilia adquiere una vivacidad parecida en el sueño, de tal forma que no se distinga de la verdadera unión con los cuerpos, la carne se ve excitada y produce sus efectos normales; pero este acto carece de maldad, lo mismo que no es pecado decir una cosa que ha sido pensada nada más que para proferirla".

Respondeo dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit pecca-

Respuesta. La polución nocturna puede considerarse en sí misma y en sus causas. En sí misma no es pecaminosa, ya que todo pecado deriva del juicio de la razón, incluso el primer movimiento de sensualidad. Por consiguiente, si desaparece el juicio

[15] C.15: ML 34,466.

de la razón, desaparece la maldad del pecado. En el sueño no existe el libre ejercicio racional, ya que es manifiesto que en el sueño se gobierna todo por un mundo de fantasmas que juzgamos seres reales. Por tanto, lo que obra el hombre entre sueños no debe imputársele a pecado, lo mismo que no se le imputa al furioso o demente.

Considerada la polución desde su causa, encontramos una triple modalidad. Primeramente, podemos hablar de una causa corporal. Cuando la abundancia de semen es excesiva, bien por conversión de los humores, bien por exceso de calor corporal, bien por otros motivos semejantes, el hombre se imagina en sueños los actos que normalmente conducen a la expulsión del humor excesivo, lo mismo que sucede en cualquier otra clase de líquido sobreabundante, y se llega a la expulsión correspondiente. Por tanto, si el exceso ha sido originado por una causa culpable, por ejemplo, por exceso de comida o bebida, la polución nocturna es culpable en virtud de la causa que la promueve. En caso contrario, la polución es involuntaria y carece de culpabilidad alguna.

Una segunda causa puede ser interior al hombre; por ejemplo, el pensamiento tenido durante la vigilia. Este pensamiento pudo ser puramente especulativo, como sucede en las discusiones sobre estas materias carnales, o pudo estar revestido de cierto afecto, concupiscencia u horror. Generalmente, la polución proviene más bien del pensamiento que ha estado acompañado de apetito libidinoso, ya que entonces se imprime cierto vestigio o inclinación al alma, mediante la cual la imaginación trabaja en sueños para provocar el consentimiento a los actos que originan la polución. En este sentido afirmó el Filósofo que, "como ciertos movimientos pasan gradualmente del estado de vigilia al de sueño, los fantasmas de los estudiosos se hacen mejores que los de cualquier otro

tum nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium: nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum velut rebus ipsis, ut patet ex his quae in Primo dicta sunt (q.84 a.8 ad 2). Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam: sicut nec illud quod agit furiosus aut àmens.

Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quae potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore; vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem; somniat dormiens ea quae pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti, sicut etiam accidit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate; ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus; tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in causa sua.

Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis interior: puta cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus: quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vltiorum quae fuit cum concupiscentia talium delectationum: quia ex hoc

remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Secundum hoc Philosophus dicit, in I "Ethic." [16], quod "inquantum paulatim pertranseunt quidam motus" a vigilantibus ad dormientes, "meliora fiunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet": et Augustinus dicit, XII "Super Gen. ad litt." (l.c. nt.15), quod "propter bonam animae affectionem, quaedam eius merita etiam in somnis clarent". Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae.—Quandoque tamen contingit quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpae, nec in se nec in sua causa.

Tertia vero causa est spiritualis extrinseca; puta cum ex operatione daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra daemonis illusiones: unde et in sero cantatur (in Completorium), "Hostemque nostrum comprime, Ne polluantur corpora".—Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia daemonis: sicut in "Collationibus Patrum" [17] legitur de quodam quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione.

Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum: quandoque tamen est sequela peccati praecedentis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo: sed fuit signum praecedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit, XII "Super Gen. ad litt." (l.c. nt.13).

hombre". El mismo San Agustín escribió que, "por la buena disposición del alma, ciertos méritos se hacen más claros todavía en los sueños". Por este camino descubrimos la culpabilidad de la polución nocturna.—En los casos particulares en que la polución nocturna derive de una consideración puramente especulativa o que produjo horror al espíritu, no existe culpabilidad.

La tercera causa es extrínseca; por ejemplo, cuando por obra del demonio las representaciones fantásticas se ordenan de tal suerte que llegan a producir tal efecto. En este caso puede darse culpabilidad, si no nos hemos preparado para luchar debidamente contra el demonio, como enseña la liturgia en sus oraciones de completas: "Reprime al enemigo para que no se manchen los cuerpos"; y puede también carecer de toda culpa, cuando es obra exclusiva del demonio, como leemos en las "Colaciones de los Padres" que el demonio procuraba a alguno dicha polución en los días festivos para privarle de la sagrada comunión.

En conclusión: la polución nocturna en sí misma nunca es pecado; pero a veces es consecuencia de un pecado anterior.

Soluciones. 1. Salomón no mereció en sueños la sabiduría. Eso es más bien manifestación del deseo que anteriormente le dominó.

[16] C.13 n.13 (Bk 1102b9): S.Th., lect.20.
[17] CASSIANUS, coll.22 c.6: ML 49,1225

2. En cuanto que las fuerzas sensitivas interiores se ven más o menos oprimidas por el sueño, debido a la turbulencia de los vapores, el uso de la razón se ve más o menos impedido también en el sueño. Pero siempre existe un mínimo de opresión o impedimento, que es el de vernos privados del recto uso de la razón. Luego estos actos no se pueden imputar a pecado.

3. La aprehensión de la mente no se ve tan impedida en el sueño como el juicio reflexivo que se logra por conversión a las imágenes sensibles, que forman los primeros principios del conocimiento humano. Por eso no hay inconveniente en que la razón aprehenda algún concepto nuevo en el sueño, bien sea en virtud de los conceptos precedentes y sus imágenes, bien por revelación o influjo de los ángeles buenos o malos.

Ad secundum dicendum quod, secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno, propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in Prima Parte dictum est (q.84 a.8 ad 2). Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cognitionis humanae. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo: vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina aut immissione angeli boni vel mali.

ARTICULO 6

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriae [a]

Si el estupro constituye una especie nueva de lujuria

Dificultades. Parece que el estupro no forma especie nueva dentro de la lujuria.

1. "Estupro es defloración ilícita de una virgen". Pero esto puede realizarse entre dos solteros, con pecado de fornicación simple. Luego el estupro no constituye una especie nueva de lujuria.

2. San Ambrosio encarece a los hombres que "no se dejen cautivar por las leyes de los hombres. Todo estupro es adulterio". Como las especies mutuamente contrarias no se implican en el mismo acto, síguese que, siendo el adulterio una especie de lujuria, el estupro no debe serlo.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriae.

1. Stuprum enim importat "illicitam virginum deflorationem"; ut habetur in Decretis, XXXVI Caus., q.1 (l.c. nt.1). Sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae a fornicatione distincta.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, in libro "De patriarchis" [18]: "Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est". Sed specierum ex opposito divisarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriae, videtur quod stuprum species luxuriae poni non debet.

[a] Supra a.1; *Sent.* 4 d.41 a.4 q.1 a.2; *De malo* q.15 a.3.
[18] *De Abraham* l.1 c.4: ML 14,452.

3. Praeterea, inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellae quam corrumpit. qui potest "ad animum suam iniuriam revocare" (l.c. nt.1), et agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae.

3. Hacer injuria a alguien, más bien se reduce a la injusticia que a la lujuria. Quien comete estupro hace injuria al padre de la joven que corrompe, el cual puede obrar contra él en virtud de la ofensa cometida. Luego el estupro no es especie nueva de lujuria.

Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriae.

Por otra parte, el estupro consiste propiamente en el acto venéreo por el que es violada una virgen. Como la lujuria versa sobre los actos venéreos, es lógico que sea especie de este vicio.

Respondeo dicendum quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est (q.153 a.1). In virgine autem sub custodia patris existente quaedam deformitas specialis occurrit si corrumpatur. Tum ex parte puellae, quae, ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali praecedente, impeditur a legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia sollicitudinem gerit: secundum illud Eccli. 42,11: "Super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobium venire inimicis". Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentium existentium, est determinate luxuriae species.

Respuesta. Cuando en la materia de un vicio determinado aparece una deformidad especial, allí es preciso poner una especie nueva del vicio respectivo. La lujuria es un vicio concreto, cuya materia son los actos venéreos, y respecto del cual la defloración de una virgen que se halla bajo la custodia de su padre reviste una especial deformidad, tanto por parte de la joven como por parte de su padre. Por parte de la joven, en cuanto que, al realizar estos actos sin mediar el matrimonio, se ve en cierta forma impedida para contraerlo y expuesta a caer en el meritricio, del cual la retraía el temor de perder su integridad virginal. Y por parte del padre, en cuanto que, como recomienda la Escritura, el padre debe vigilarla e "intensificar la vigilancia, si fuere preciso, para que no llegue a ser el mismo padre oprobio para sus enemigos". Luego el estupro, cuyas condiciones acabamos de enumerar, es una especie nueva dentro de la lujuria.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a patria potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex,

Soluciones. 1. Aunque la virgen está libre de las cargas matrimoniales, no está libre de la potestad paterna. Tiene, además, el sello de la virginidad, que es un impedimento especial del pecado de fornicación, sello que no debe romperse sino en el

[10] *Interl.*; LOMBARDI: ML 192,80.

matrimonio. Luego el estupro no es fornicación simple, que es concúbito con "meretrices", con mujeres corrompidas, como inculca la Glosa sobre las palabras de San Pablo: "No hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación"...

2. San Ambrosio interpreta el estupro como pecado de lujuria en toda su amplitud, como pecado de un casado con cualquier clase de mujeres, excepto su propia esposa. Sus mismas palabras lo dan a entender, al decir que "no le es lícito al varón lo que no lo es a la mujer". Y ése parece ser también el sentido de ciertos textos del libro de los Números.

3. No hay dificultad en que un pecado se agrave por la unión con otros. Así, el pecado de lujuria se hace más deforme por la injusticia sobreañadida, ya que parece más desordenada la concupiscencia que no cede ni siquiera ante la injuria. En nuestro caso, la injuria es doble. Primeramente, respecto de la virgen, que. aunque consienta de buen grado, la seduce, y está obligado a satisfacer por ello. Por eso se lee en el Exodo: "Si uno seduce a una virgen no desposada y tiene con ella comercio carnal, pagará su dote y la tomará por esposa. Si el padre rehusa dársela. el seductor pagará la dote que se acostumbra a dar por las vírgenes".—También hace injuria al padre de la joven y está obligado a sufrir sus penas. Por eso se dice en el Deuteronomio: "Si un hombre encuentra a una joven virgen no desposada, la coge y yace con ella y fuesen sorprendidos, el hombre que vivió con ella dará al padre de la joven cincuenta siclos de plata, y ella será su mujer por haberla él deshonrado, y no podrá repudiarla en su vida". Así "simulará que no cometió tal crimen". añade San Agustín.

sed concubitus "qui fit cum meretricibus", idest mulieribus iam corruptis: ut patet per Glossam [19] II ad Cor. 12,21, super illud, "Qui non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione", etc

Ad secundum dicendum quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter sumitur pro omni peccato luxuriae. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere praeter uxorem. Quod patet ex hoc quod subdit: "Nec viro licet quod mulieri non licet". Et hoc modo etiam accipitur Num. 5,13, ubi dicitur: "Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro", etc.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato iniustitiae: quia videtur concupiscentia esse inordinatior quae a delectabili non abstinet ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis: quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Ex. 22,16-17: "Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt".—Aliam vero iniuriam facit patri puellae. Unde et ei secundum legem tenetur ad poenam. Dicitur enim Deut. 22,28-29: "Si invenerit vir puellam virginem, quae non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea patri puellae quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem: et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitae suae". Et hoc ideo, "ne videatur ludibrium fecisse", ut Augustinus dicit [20].

[20] *Quaest. in Heptat.* l.5 q.34 in Deut.22,28: ML 34,762.

ARTICULO 7

Utrum raptus sit species luxuriae distincta a stupro [a]

Si el rapto es especie de lujuria distinta del estupro

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod raptus non sit species luxuriae distincta a stupro.

1. Dicit enim Isidorus, in libro "Etymol." [21], quod "stuprum, idest raptus, proprie est illicitus coitus, a corrumpendo dictus: unde et qui raptu potitur, stupro fruitur". Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriae distincta a stupro.

2. Praeterea raptus videtur quandam violentiam importare: dicitur enim in Decretis, XXXVI Caus., q.1 (l.c. nt.1), quod "raptus committitur cum puella violenter a domo patris abducitur, ut, corrupta, in uxorem habeatur". Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quae per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriae.

3. Praeterea, peccatum luxuriae per matrimonium cohibetur: dicitur enim I ad Cor. 7,2: "Propter fornicationem, unusquisque suam habeat". Sed raptus impedit matrimonium sequens: dicitur enim in Concilio Meldensi [22]: "Placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint". Ergo raptus non est determinata species luxuriae a stupro distincta.

4. Praeterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriae. Sed raptus potest committi si aliquis violentor sponsam suam auferat de domo parentum et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriae.

Dificultades. Parece que el rapto no es especie distinta del estupro.

1. Enseña San Isidoro que el "estupro, esto es, el rapto, es propiamente un coito ilícito, derivado de la palabra 'corromper'. Quien comete el rapto, goza del estupro". Luego el rapto no es especie distinta del estupro.

2. Según las Decretales, el rapto implica violencia, pues "se comete cuando la joven es sacada de casa de su padre a fin de corromperla y conseguir que sea esposa". Como la violencia no parece relacionarse con la lujuria sino accidentalmente, mientras que ésta dice relación directa al placer carnal, síguese que el rapto no constituye nueva especie de lujuria.

3. El pecado de lujuria se reprime por el matrimonio, como insinúa el Apóstol: "Para evitar fornicación, cada hombre tenga su esposa". Pero el rapto es impedimento para el matrimonio subsecuente, según declara el concilio Meldense cuando dice: "Nos ha parecido prudente que quienes roban alguna joven o la seducen no la puedan recibir luego como esposa, aunque sus padres consientan en ello". Luego el rapto no es especie distinta del estupro.

4. Puede uno usar de su esposa sin cometer pecado. Pero puede darse el caso de que el rapto consista en substraer violentamente a su esposa de casa de sus padres para hacer uso de ella carnalmente. Luego el rapto no constituye especie nueva de lujuria.

---

[a] Supra a.1; *Sent.* 4 d.41 a.4 q.1 a.2; *De malo* q.15 a.3.

[21] L.5 c.26: ML 82,210; GRATIAN., *Decretum* p.2 causa 27 q.2 cn.43 *Raptus.*

[22] *Capitularim Carolin.* l.7 c.395; GRATIAN., *Decretum* p.2 causa 36 q.2 cn.11 *Placuit.*

Por otra parte, el rapto es "coito ilícito", como enseña San Isidoro. Este pertenece al pecado de lujuria. Luego el rapto es especie de lujuria.

Respuesta. El rapto, tal como lo entendemos, es especie de la lujuria. A veces coincide en un solo acto con el estupro; otras, se da rapto sin estupro, y otras hay estupro sin rapto. Coinciden en el acto de deflorar a una virgen por violencia, bien sea que la violencia se infiera a la virgen y a su padre, bien al padre solamente, como sucede cuando ella consiente en que la lleven de casa de sus padres. Además, hay que distinguir varias formas de violencia, porque puede la joven ser raptada y corrompida por violencia o puede ser raptada por violencia y corrompida por consentimiento, bien con acto de fornicación o por acto matrimonial. En todos los casos se salva el concepto de rapto.—Rapto sin estupro se da cuando la raptada es una viuda o una mujer corrompida. Por eso dijo el papa Símaco que "a los raptores de viudas o vírgenes se les detesta por la crueldad del crimen".—Estupro sin rapto existe cuando se deflora a una virgen sin hacer violencia alguna para ello.

Soluciones. 1. Dado que generalmente se dan juntos el rapto y el estupro, se toma lo uno por lo otro indistintamente.

2. La violencia parece nacer de la magnitud de la concupiscencia, por la cual no tiene inconveniente el hombre en someterse a los peligros correspondientes.

3. Hay que distinguir entre el rapto de las jóvenes desposadas y el de las que no lo están. Las desposadas deben devolverse a sus espo-

Sed contra est quod "raptus est illicitus coitus", ut Isidorus dicit (arg.1). Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriae. Ergo raptus est species luxuriae.

Respondeo dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriae. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quae quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri: quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum et violenter corrumpitur; quandoque autem, etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus.—Invenitur autem raptus sine stupro: puta si aliquis raplat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit[23]: "Raptores viduarum vel virginum, ob immanitatem facinoris tanti, detestamur". — Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum quod illatio violentiae videtur procedere ex magnitudine concupiscentiae, ex qua aliquis non refugit periculo se inlicere violentiae inferendae.

Ad tertium dicendum quod aliter est dicendum in raptu puellarum quae sunt aliis desponsatae, et aliter de raptu illarum

---

[23] Epp. *Ad Caesarium*: ML 62,65; GRATIAN., *Decretum* p.2 causa 36 q.2 *Raptores*.

quae non sunt aliis desponsatae. Illae enim quae sunt aliis desponsatae, restituendae sunt sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illae autem quae non sunt aliis desponsatae, restituendae sunt primo patriae potestati: et tunc de voluntate parentum, licite possunt eas in uxores accipere. Si tamen aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur: tenetur enim quicumque rem rapit, ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum.

Quod autem dicitur in praedicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus [24] contrarium dicit. "Tria, inquit, legitima coniugia in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata: si voluerit pater eius, dotavit eam iste vir quantum iudicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae eius. Tertium autem est, quando aufertur ei et alteri traditur de voluntate patris".—Vel potest intelligi de illis quae sunt aliis desponsatae: et maxime per verba de praesenti.

Ad quartum dicendum quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo, quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit [25]: "Lex illa praeteritorum Principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cuius nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta".

sos, que tienen sobre ellas derecho inalienable. Las no desposadas deben devolverse a la potestad paterna, de la que han sido substraídas, y luego, libremente, pueden casarse si los padres lo permiten. De lo contrario, el matrimonio es ilícito, ya que quien roba debe devolver la cosa a su dueño. Sin embargo, el rapto no dirime el matrimonio ya contraído, aunque impida contraerlo.

Lo que se prescribe en el citado concilio es como detestación del crimen, y ha sido abrogado. Por eso, San Jerónimo enseña lo contrario, y dice que "en la Escritura se habla de tres clases de matrimonio legítimo: el de la virgen casta dada a un hombre legítimamente; el de la virgen raptada por un hombre en la ciudad y unida a él por la fuerza, en cuyo caso, si el padre lo desea, este nuevo esposo dotará a la joven como juzgue conveniente y entregará el precio de su virginidad; y, por fin, el de la virgen referida en el segundo caso, cuando el padre no quiere entregarla a ese hombre y la da a otro".—También puede entenderse de las que están ya desposadas, máxime por palabras de presente.

4. Por los esponsales el esposo tiene ya derechos sobre la esposa. De ahí que, aun cuando obra con violencia, se excusa del crimen de rapto. Por eso el papa Gelasio dijo que, "según la ley de los reyes antiguos, el rapto se comete cuando la joven no desposada es robada con violencia".

---

[24] GRATIAN., ib. can.8 *Tria legitima*.

[25] Ep. fragment.47; cf. GRATIAN., p.2 causa 27 q.2 cn.49 *Lex illa*; causa 36 q.1 cn.2 *Lex illa*.

ARTICULO 8

Utrum adulterium sit determinata species luxuriae ab aliis distincta [a]

Si el adulterio es nueva especie de lujuria

Dificultades. Parece que el adulterio no es especie distinta de lujuria.

1. Se llama "adulterio", como dice la Glosa, al hecho de tener acceso a otra ("ad alteram") que no es su mujer. Como la condición de esta mujer extraña puede ser múltiple, a saber, virgen, meretriz, etc., síguese que el adulterio no es una especie distinta de lujuria.

2. Enseña San Jerónimo que "la causa de que uno enloquezca es cosa secundaria". Y Sixto Pitagórico decía que "adúltero es quien ama con exceso a su mujer". Lo mismo podríamos decir de quien ama con exceso a cualquier mujer. Y, como en todo acto de lujuria hay amor desordenado, síguese que adulterio existe en todo pecado de lujuria y no en una especie nueva de lujuria.

3. Donde es la misma la razón de deformidad, no hay más que una especie de pecado. La misma deformidad hay en el estupro que en el adulterio: violación de una mujer que está bajo potestad ajena. Luego el adulterio no es nueva especie de lujuria.

Por otra parte, San León Papa dice que "adulterio se comete cuando, o por instinto de placer o por consentimiento de la mujer ajena, se tiene comercio carnal con otra o con otro contra el pacto conyugal". Co-

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriae ab aliis distincta.

1. Dicitur enim "adulterium" ex eo quod aliquis "ad alteram" accedit praeter suam, sicut dicit quaedam glossa [26] super Ex. 20,14: Sed alia mulier praeter suam potest esse diversarum conditionum: scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriae ab aliis distincta.

2. Praeterea, Hieronymus dicit [27] quod "nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde Sixtus Pythagoricus: "Adulter", inquit, "est amator ardentior in suam uxorem". Et pari ratione, in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriae species.

3. Praeterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis: quia utrobique violatur mulier alienae potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriae ab aliis distincta.

Sed contra est quod Leo Papa [28] dicit quod "adulterium committitur cum, propriae libidinis instinctu vel alienae consensu, cum altero vel altera contra pactum coniugale concubitur". Sed hoc importat specialem deformi-

---

[a] Supra a.1; *Sent.* 4 d.41 a.4 q.1 a.2; *De malo* q.15 a.3; *De duob. praec.* c. de textu.

[26] *Glossa ord.*; AUGUST., *Serm. ad popul.* serm.51 c.13: ML 38,345.
[27] *Cont. Jovin.*: ML 23,393; cf. GRATIAN., *Decretum* p.2 causa 32 q.4 cn.5 *Origo.*
[28] Cf. GRATIAN., ib. q.5 append ad cn.14 *Illae autem*; AUGUST., *De bono coniug.* c.3: ML 40,376.

tatem luxuriae. Ergo adulterium est determinata species luxuriae.

Respondeo dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est "accessus ad alienum torum" [29]**. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanae generationis bonum aliquis delinquit: primo quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriae educandae; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienae. Eadem ratio est de muliere coniugata quae per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. 23,32-33: "Omnis mulier relinquens virum suum, peccabit: primo enim, in lege Altissimi incredibilis fuit" in qua scilicet praecipitur, "Non moechaberis"; "et secundo, virum suum derelinquit", in quo facit contra certitudinem prolis eius; "tertio, in adulterium fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi", quod est contra bonum propriae prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus: alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriae, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.**

Ad primum ergo dicendum quod ille qui habet uxorem, si ad aliam accedit, peccatum eius potest denominari vel ex parte sua, et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: vel ex parte mulieris ad quam accedit. Et sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius: quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum

mo esto implica una deformidad especial dentro del género de lujuria, síguese que el adulterio es una especie distinta.

Respuesta. Como dice la misma palabra, adulterio es "acceso al tálamo ajeno". En este hecho se peca doblemente: contra la castidad y contra el bien de la generación. Lo primero, en cuanto que usa de mujer no ligada con él por el matrimonio, cosa que requiere la buena educación de su prole. Y lo segundo, porque usa de la mujer ligada a otro hombre por matrimonio, impidiendo el bien de la prole ajena. Lo mismo hay que afirmar de la mujer casada que se corrompe por adulterio. Por eso leemos en el Eclesiástico: "Peca la mujer que engaña a su marido y de un extraño le da un heredero; porque, en primer lugar, desobedeció a la ley del Altísimo—en la que se prescribe: "No fornicarás"—, y, además, pecó contra su marido—obrando así contra la certeza de la prole—, y en tercer lugar, cometió adulterio, dándole hijos de un varón extraño", obrando así contra el bien de la prole. El primer aspecto es común a todo pecado mortal; los otros dos son especiales del pecado de adulterio. Luego es manifiesto que el pecado de adulterio constituye una especie distinta dentro de la lujuria, en cuanto que reviste especial deformidad acerca de los actos venéreos.

Soluciones. 1. Quien posee esposa y tiene comercio carnal con otra, por su parte comete siempre pecado de adulterio, pues obra contra la fe prometida en el matrimonio. Pero, por parte de la mujer con la que peca, puede ser adulterio, si peca con casada, o puede ser estupro u otra especie distinta, según las diversas condiciones en que puede encontrarse la mujer. Y ya hemos dicho anteriormente que las distintas

[29] GRATIAN, l.c. pt.1.

especies de lujuria se consideran conforme a las diversas condiciones de la mujer.

2. El matrimonio se ordena al bien de la procreación humana. Y el adulterio se opone especialísimamente a él, en cuanto que viola la fe que mutuamente se deben los esposos; y como quien ama excesivamente a la mujer obra contra el bien del matrimonio usando de él desordenadamente, aunque no viole la fe prometida, en cierto sentido puede llamarse adulterio, y aún más que quien ama deshonestamente a la mujer ajena.

3. La mujer se encuentra bajo la potestad del varón en cuanto unida a él por matrimonio; en cambio, la joven se encuentra sometida a la potestad de su padre, como a su disposición para darla en matrimonio. Por tanto, la modalidad del pecado de adulterio y la de estupro es diversa, dando lugar a especie distinta de pecado.

De otros puntos referentes al adulterio hablaremos también en la Tercera Parte.

est autem supra (a.1) quod species luxuriae accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanae prolis, sicut dictum est (a.2). Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur: inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest adulter nominari; et magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum quod uxor est in potestate viri sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, et alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversae luxuriae species.

De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in Tertia Parte, cum de matrimonio tractabitur ("Suppl." q.59 a.3; 60.62).

ARTICULO 9

Utrum incestus sit species determinata luxuriae [a]

Si el incesto es especie distinta de lujuria

Dificultades. Parece que el incesto no forma nueva especie de lujuria.

1. "Incesto" es privación de castidad. Como a la castidad, en su acepción universal, se opone la lujuria, parece que el incesto no es especie, sino que comprende todos los pecados de lujuria.

2. En las Decretales se enseña que "el incesto es abuso carnal de personas consanguíneas o afines". Como la afinidad difiere de la con-

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriae.

1. "Incestus" enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriae, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Praeterea, in Decretis dicitur, XXXVI (q.1 lb.), quod "incestus est consanguineorum vel affinium abusus". Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo

[a] Supra a.1; *Sent.* 4 d.41 a.4 q.1 a.2; *De malo* q.15 a.3.

incestus non est una species luxuriae, sed plures.

3. Praeterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines non est secundum se deforme: alias, nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriae.

Sed contra est quod species luxuriae distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed incestu importatur specialis conditio mulierum: quia est "abusus consanguinearum vel affinium", ut dictum est (arg.2). Ergo incestus est determinata species luxuriae.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1.6), ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriae, ubi invenitur aliquid repugnans debito usui venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereae, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt: in tantum quod apud antiquos, ut Maximus Valerius refert [30], non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum praedicta (q.142 a.4; q.151 a.4) quod in actibus venereis maxime consistit quaedam turpitudo honorificentiae contraria: unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et haec causa videtur exprimi Lev. 18 7, ubi dicitur: "Mater tua est: non revelabis turpitudinem eius". Et idem postea dicit in aliis.

Secunda ratio est quia personas sanguine coniunctas necesse

sanguinidad, parece que el incesto no es una especie átoma, sino múltiple.

3. Lo que en sí mismo no lleva cierta deformidad, no constituye especie nueva de pecado. Pero usar de una mujer que es consanguínea o afín no es en sí mismo pecaminoso, ya que, de lo contrario, nunca sería lícito hacerlo. Luego el incesto no es una especie distinta dentro de la lujuria.

Por otra parte, las especies de lujuria se determinan conforme a las condiciones de la mujer de que se abusa. El uso de la mujer que dice relación de "afinidad o consanguinidad" con algunos hombres constituye un principio evidente de deformidad. Luego el incesto es una especie particular de lujuria.

Respuesta. Donde se halla una repugnancia especial al recto uso de los actos venéreos hay que poner un vicio especial de lujuria. Tal parece suceder con el comercio carnal de los consanguíneos o afines, por tres razones. Primera, porque, naturalmente, el hombre debe tener cierto honor para con los padres y para quienes de ellos proceden por parentesco próximo, hasta el extremo de que entre los antiguos, como atestigua Valerio, no era lícito que el padre y el hijo se bañasen juntos, para no verse desnudos. Y como en los actos venéreos existe una evidente torpeza, de ahí que la delicadeza pida no poca vergüenza y respeto. Es, pues, indecoroso el comercio carnal entre esas personas. Con razón se lee en el Levítico: "Es tu madre, no descubras sus torpezas". Lo mismo afirma de los demás parientes.

Una segunda razón es que las personas unidas por lazos de sangre necesitan alternar con mucha frecuencia, y si no se les prohibiera de esa forma el comercio carnal, fácilmen-

[30] *Factor. dictor. memorab. l.2 c.1.*

te les vencería la oportunidad de pecar, y los espíritus se harían demasiado muelles por la lujuria. Por eso en la Vieja Ley se prohibe especialmente el trato con esas personas que deben vivir juntas.

La tercera razón es que por ese camino se impediría la multiplicación de los lazos de amistad. Cuando uno se casa con otra mujer extraña, todos los familiares de ésta se hacen amigos de aquél, como si fuesen sus consanguíneos. Profundamente dijo San Agustín que "una norma de caridad preside la vida de los hombres, haciendo que quienes necesitan concordia se vean relacionados con múltiples circunstancias y mandando que cada hombre tenga una sola mujer".

Aristóteles añade todavía una cuarta razón, y es que, como los consanguíneos se aman grandemente por atractivo natural, si se suma el atractivo del placer venéreo, tal amor sería excesivo y gran incentivo para el pecado; lo cual es opuesto a la castidad.

Luego debemos concluir que el incesto es una especie particular de lujuria

Soluciones. 1. El abuso de las personas consanguíneas traería consigo la mayor corrupción de la castidad, bien por la oportunidad del trato, bien por excesivo amor, como hemos sugerido anteriormente. De ahí procede el que por antonomasia el abuso de tales personas se denomine "incesto".

2. La persona que es afín se une a otra por la persona que está unida a ellas por razón de consanguinidad. Y como lo primero es por lo segundo, una misma razón de conveniencia se halla en la afinidad y consanguinidad.

3. En el comercio carnal de personas que son consanguíneas hay grados que naturalmente repugnan

est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereae commixtionis: et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illae personae specialiter videntur esse prohibitae quas necesse est simul commorari (Lev. 18).

Tertia ratio est quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum: dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde Augustinus dicit, XV "De civ. Dei"[31]: "Habita est ratio rectissima caritatis ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos".

Addit autem Aristoteles quartam rationem, in II "Politic."[32]: quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat.

Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriae species.

Ad primum ergo dicendum quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis: tum propter opportunitatem; tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est (in c). Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur "incestus".

Ad secundum dicendum quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo, quia unum est propter alterum, eiusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Ad tertium dicendum quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans

[31] C.16: ML 41,458.
[32] C.1 n.15 (BK 1262a37): S.Th., lect.3.

naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit, in IX "De animal." [33], quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum praecipitavit, quasi prae horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes.

Aliae vero personae quae non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. Quia, ut dictum est (a.2), usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit, XV "De civ. Dei" (lc. nt.31), "commixtio sororum et fratrum, quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente".

y son indecentes, por ejemplo, la unión de padres e hijos, cuya relación es inmediata, pues los hijos deben naturalmente honor a sus progenitores. Cuenta el Filósofo que cierto caballo, habiendo realizado el coito carnal con su madre sin darse cuenta de ello, se lanzó luego a un precipicio, como horrorizado de su conducta, dando a entender la reverencia natural que incluso entre los animales suele a veces observarse.

En las otras personas que no se hallan en relación tan próxima, tampoco reviste el pecado tan suma gravedad e indecencia, y los grados varian según las costumbres y la ley divina o humana. La razón es que, como el uso de las placeres venéreos se ordena al bien común, está sometido a la ley. Por esto escribe San Agustín que "cuanto la necesidad facultó para una mayor benignidad antiguamente, tanto la religión prohibe con más rigor en la actualidad y es más condenable el acto contrario".

ARTICULO 10

Utrum sacrilegium possit esse species luxuriae [a]

Si el sacrilegio puede ser especie de lujuria

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriae.

1. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra habitum est (q.99 a.2). Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriae.

2. Praeterea, in Decretis, XXXVI Caus., q.1 (l.c. nt.1), sacrilegium non ponitur inter alia quae ponuntur species luxuriae. Ergo videtur quod non sit luxuriae species.

3. Praeterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam

Dificultades. Parece que el sacrilegio no puede ser especie de la lujuria.

1. La misma especie no puede encontrarse bajo diversos géneros no subalternos. Como el sacrilegio es una especie de la irreligiosidad, síguese que no es especie de la lujuria.

2. El sacrilegio no se enumera entre las partes de la lujuria. Luego parece que no es especie de lujuria.

3. Así como acaece que por la lujuria se obra contra ciertas cosas sagradas, también sucede esto en

[33] C.47 (BK 631a1).
[a] Supra a.1 ad 3; *Sent.* 4 d.41 a.4 q.2 ad 7.

otras clases de vicios. Y como el sacrilegio no se propone como especie de la gula o de otro vicio cualquiera, síguese que tampoco debe ponerse como especie de la lujuria.

Por otra parte, enseña San Agustín que, "así como es inicuo traspasar los límites de los campos por la avaricia de poseer, también lo es traspasar los límites de las costumbres por el apetito de placer carnal". Pero el traspasar la linde de los campos en cosas sagradas es sacrilegio; luego, por igual motivo, extralimitarse de la norma de las costumbres por el placer carnal en cosas sagradas es también sacrilegio. Y como el apetito de placer carnal pertenece a la lujuria, síguese que el sacrilegio es una especie de la lujuria.

Respuesta. El acto de una virtud o de un vicio ordenado al fin de otro vicio o virtud recibe la especie de este fin último, como sucede, por ejemplo, en el hurto cometido para conseguir el adulterio. Es evidente que la guarda de la castidad ordenada al culto de Dios es acto de religión, como consta por los que hacen voto de virginidad y la conservan, como escribe San Agustín. Luego es manifiesto que también la lujuria, en cuanto viola algo perteneciente al culto divino, entra en la especie de sacrilegio; y en este sentido el sacrilegio es especie de la lujuria.

Soluciones. 1. En cuanto se ordena al fin de otro vicio, la lujuria recibe su especie última de este vicio. Y, en este aspecto, alguna especie de lujuria puede ser especie de la irreligiosidad o de cualquier otro género superior.

2. En el lugar referido se enumeran las especies de la lujuria considerada en sí misma, mientras que el sacrilegio es especie de este vicio en cuanto que se ordena a otro

per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulae, aut alterius alicuius huiusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV "De civ. Dei", (l.c. nt.31), quod "sicut iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam iniquum est libidine concumbendi subvertere limitem morum". Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo, pari ratione, subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxúriam. Ergo sacrilegium est luxuriae species.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [34] dictum est, actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius: sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis: ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum, in libro "De virginitate" [35]. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc, sacrilegium potest poni species luxuriae.

Ad primum ergo dicendum quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriae species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum quod ibi enumerantur illa quae sunt species luxuriae secundum seipsa: sacrilegium autem est species luxuriae secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii.

[34] Q.85 a.3; q.99 a.2 ad 2; 1-2 q.18 a.6.7.
[35] C.8: ML 40,379.

Et potest concurrere cum diversis speciebus luxuriae. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata: inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii; inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus, qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iustinianus Imperator dicit[38]: "Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonii iungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur".

vicio distinto. Y este pecado puede tener lugar en diversas especies de lujuria. En efecto, si uno abusa de una persona relacionada consigo por lazos de parentesco espiritual, comete sacrilegio semejante al incesto; si abusa de una virgen consagrada a Dios, en cuanto es esposa de Cristo, comete un sacrilegio a modo de adulterio; y en cuanto está bajo el cuidado de un padre espiritual, es como un estupro espiritual; y si se introduce la violencia, será un rapto espiritual, pecado que aun civilmente se castiga más gravemente que el otro rapto. Por eso sentenció Justiniano que, "si alguien raptara, o intentara hacerlo, a fin de contraer matrimonio, a las vírgenes consagradas a Dios, será castigado con la pena capital".

Ad tertium dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quae concupiscitur ad concubitum: et sic pertinet ad luxuriam. Vel quae concupiscitur ad possidendum: et sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium: puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personae sacrae. Vel, si gulose cibum sacratum assumat, sacrilegium committit. Speciallus tamen sacrilegium attribuitur luxuriae, quae opponitur castitati, ad cuius observantiam aliquae personae specialiter consecrantur.

3. Todo sacrilegio se comete con cosas santas. Mas las cosas sagradas, o son persona que se desea para realizar los actos carnales, y en este caso nos introducimos en materia de lujuria, o son cosa que se desea para poseer, y en este caso nos hallamos con la injusticia. Puede también reducirse a la ira el sacrilegio, si por motivo de ira injuriamos a una persona sagrada; o a la gula, si es que alguien toma el manjar sagrado con apetito desordenado. Pero especialísimamente se atribuye el sacrilegio a la lujuria, como opuesta a castidad, ya que ciertas personas se dedican especialísimamente a la guarda de esta virtud.

ARTICULO 11

Utrum vitium contra naturam sit species luxuriae [a]

Si el vicio contra la naturaleza es especie de lujuria

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriae.

1. Quia in praedicta enumeratione specierum luxuriae nulla fit

Dificultades. Parece que el vicio contra la naturaleza no es especie de la lujuria.

1. En la enumeración referida no consta el vicio contra la naturaleza.

[a] *Sent.* 4 d.41 a.4 q.ª2; *De malo* q.15 a.1 ad 7; a.3.

[38] GRATIAN., *Decretum* p.2 causa 33 q.3 *De poenit.* d.1 cn.6 *Siquis non*

Luego es que no forma especie dentro de la lujuria.

2. La lujuria se opone a la virtud, y bajo este aspecto se contiene bajo la malicia. Como el vicio contra la naturaleza no se implica en la malicia, sino en la bestialidad, síguese que el vicio contra la naturaleza no es especie de la lujuria.

3. La lujuria versa sobre los actos ordenados a la generación humana. Como el vicio contra la naturaleza consiste en actos que impiden la generación, síguese que el vicio contra la naturaleza no es especie de la lujuria.

Por otra parte, vemos que San Pablo lo enumera entre los vicios de lujuria, cuando dice: "No hicieron penitencia de su inmundicia, fornicación e impudicicia"; pues la Glosa dice que identifica la "inmundicia" con la "lujuria contra la naturaleza".

Respuesta. Donde existe una deformidad especial en el acto venéreo, allí se da una especie nueva de lujuria. Esto puede proceder de dos principios. Ante todo, de la oposición a la recta razón, motivo en que convienen todos los vicios. Y en segundo término, de la oposición especial que dice al orden natural del acto venéreo dentro de la especie humana. A este vicio, y en este orden, se denomina vicio contra la naturaleza. El modo de realizarlo puede ser múltiple. Primeramente se da cuando, sin coito carnal, por puro placer venéreo, se procura la polución; esto pertenece al vicio de "inmundicia", que también se llama "molicie".—En segundo lugar, si el coito se realiza con seres de diversa especie; esto se llama "bestialidad".—En tercer término, si se realiza con uno del mismo sexo, por ejemplo, de hombre con hombre o de mujer con mu-

mentio de vitio contra naturam (a.10 arg.2). Ergo non est species luxuriae.

2. Praeterea, luxuria opponitur virtuti: et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate: ut patet per Philosophum, in VII "Ethic." [37] **Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.**

3. Praeterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut ex supra dictis patet (q.153 a.2). Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

Sed contra est quod, II ad Cor. 12,21, connumeratur aliis luxuriae speciebus, ubi dicitur: "Non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia": ubi dicit Glossa [38]**: "Immunditia: idest, luxuria contra naturam".**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.6.9), ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae: quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei: quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio procuretur: quod pertinet ad peccatum "immunditiae", quam quidam [39] **"mollitiem" vocant.—Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei: quod vocatur "bestialitas".—Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad femi-**

---

[37] C.5 n.3.5 (Bk 1148b29; b34): S.Th., lect.5.
[38] *Interl.*; Lombardi: ML 192,89.
[39] Alex. Halens, *Sum. Theol.* 2-2 n.674.

nam, ut Apostolus dicit, ad Rom. 1,26-27: quod dicitur "sodomiticum vitium". — Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi: aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

jer; este vicio se llama "sodomítico". Y, por fin, si no se observa el modo correcto de realizar el acto humano, sea introduciendo instrumentos de placer, sea empleando otras formas bestiales y monstruosas de pecado.

Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriae quae non repugnant humanae naturae. Et ideo praetermittitur vitium contra naturam.

Soluciones. 1. En el referido lugar se mencionan las especies de lujuria que no repugnan a la naturaleza humana. Por eso falta el vicio contra la naturaleza.

Ad secundum dicendum quod bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam. Et ideo ad idem genus reduci potest.

2. La bestialidad difiere de la malicia, opuesta a la virtud humana, por exceso dentro de la misma materia. Por tanto, puede reducirse al mismo género.

Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream: quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam.

3. El lujurioso no busca la generación humana, sino la delectación venérea, que puede obtenerse sin los actos conducentes a la generación. Es lo que se busca en el vicio contra la naturaleza.

ARTICULO 12

Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriae [a]

Si el vicio contra la naturaleza es el mayor de los pecados de lujuria

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriae.

Dificultades. Parece que el vicio contra la naturaleza no es el mayor de los pecados de lujuria.

1. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium et stuprum et raptus, quae vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quae nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriae.

1. Tanto mayor es el pecado cuanto más se opone al orden de la caridad. Pero el estupro, adulterio y rapto parecen oponerse más a la caridad para con el prójimo que el vicio contra la naturaleza, por el cual a nadie se hace injuria. Luego no es el mayor de los pecados de lujuria.

2. Praeterea, illa peccata videntur esse gravissima quae contra Deum committuntur. Sed

2. Los pecados contra Dios parecen ser los más graves. Pero el sacrilegio se comete directamente con-

[a] Infra q.170 a.1 ad 2; 1-2 q.73 a.7; *Sent.* 4 d.11 a.4 q.ª 3; *In Rom.* 1 lect.8.

tra Dios, ya que por él se le hace injuria corrompiendo su culto. Luego el sacrilegio es más grave que el pecado contra la naturaleza.

3. Tanto mayor parece ser el pecado cuanto se comete contra una persona a quien debemos amar en mayor grado. Pero, según el orden de la caridad, debemos amar más a nuestros allegados, a los que ofendemos por el incesto, que a las personas extrañas, que violamos por el vicio contra la naturaleza. Luego el incesto es más grave que el vicio contra la naturaleza.

4. Si el vicio contra la naturaleza es el más grave, parece que lo será tanto más cuanto se oponga en mayor grado a la misma naturaleza. Como la máxima oposición parece hallarse en la inmundicia o molicie, ya que la naturaleza parece requerir que el agente y el paciente sean personas distintas, la inmundicia sería el más grave de todos. Como esto es falso, hay que concluir que el vicio contra la naturaleza tampoco es el más grave.

Por otra parte, San Agustín confiesa abiertamente lo contrario cuando dice que, de entre todos estos pecados de lujuria, "el más grave es el vicio contra la naturaleza".

Respuesta. En cualquier orden de cosas, la corrupción de los principios es pésima, porque de ella depende la corrupción de las consecuencias. Principios de la razón son todo lo que está en conformidad con la naturaleza, ya que la razón, supuesta esta base, dispone los demás elementos como le conviene prudentemente, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Así, pues, como en el orden especulativo es gravísimo y funestísimo el error acerca de las verdades naturalmente impresas en la inteligencia, también en el orden práctico es torpísimo el error acerca de los principios de operación.

sacrilegium directe committitur contra Deum: quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quae polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quae interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Praeterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto est gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiae seu mollitiei: quia hoc maxime videtur esse secundum naturam, ut alterum sit agens et alterum patiens. Ergo, secundum hoc, immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Non ergo vitia contra naturam sunt gravissima inter peccata luxuriae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De adulterin, coniugiis" [40]**, quod "omnium horum", peccatorum scilicet quae ad luxuriam pertinent, "pessimum est quod contra naturam fit".**

Respondeo dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam: nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam trans-

[40] C.8.11: ML 40,379,382; GRATIAN., *Decretum* p.2 causa 32 q.7 cn.11 *Adulterii*.

greditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum.—Post quod est incestus, qui, sicut dictum est (a.9), est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus.

Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum: ex praesuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandae, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine iniuria alterius personae, est minima inter species luxuriae.—Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati sublecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum.—Et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod, raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium.—Et haec etiam omnia aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est (a.10 ad 2).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, Ordinatori naturae. Unde Augustinus dicit, III "Confess."[41]: "Flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt: quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille Auctor est, libidinis perversitate polluitur".

Y como en el vicio contra la naturaleza el hombre traspasa las leyes naturales del uso de los actos venéreos, en esa materia dicho pecado es gravísimo.—Después de él viene el incesto, que se comete con transgresión de la reverencia que naturalmente debemos a nuestros allegados.

En las otras especies de lujuria se traspasa solamente algo que está determinado conforme a la recta razón, supuestos los principios generales anteriores. Y en este aspecto, como es más grave usar de los placeres venéreos impidiendo la generación y cometiendo además injusticia, la fornicación simple, cometida sin injuria para un tercero, es el más leve de estos pecados; y el más grave, el pecado de adulterio, porque en él se hace uso de la mujer extraña para el acto de generación y se comete injuria contra quien tiene el derecho sobre ella.—Ambos casos se agravan cuando media la violencia; de suerte que el rapto de la virgen es más grave que el estupro, y el rapto de la esposa, más grave que el adulterio. Y aun esto se puede agravar añadiendo la modalidad de sacrilegio.

Soluciones. 1. El orden de la recta razón procede del hombre, mas el orden de la naturaleza procede del mismo Dios. Por consiguiente, en los pecados contra la naturaleza que violan el orden natural, se comete injuria contra Dios, ordenador de la naturaleza. "Los delitos cometidos contra la naturaleza —escribe San Agustín—siempre y en todas partes son detestables, y deben ser castigados como los vicios de Sodoma. Aunque todos los hombres obrasen ese mal, seguiría pesando el mismo reato impuesto por la ley divina, que no hizo a los hombres para que así obrasen desordenadamente. Con tal pecado se viola la familiaridad que debemos poseer con Dios, ya que se mancha la naturaleza por El creada".

[41] C.8: ML 32,689.

2. También los vicios contra la naturaleza van contra Dios. Y tanto son más graves que el sacrilegio, cuanto el orden de la naturaleza impreso en nosotros es anterior y más estable que cualquier orden sobreañadido.

3. A cada uno de nosotros es mucho más íntima la unión de la naturaleza específica que la unión de un individuo extraño. Por eso los pecados contra la naturaleza son más graves.

4. La gravedad del pecado se toma más bien del abuso de una cosa que de la omisión del uso debido. Por eso, entre los vicios contra la naturaleza corresponde el ínfimo lugar al pecado de inmundicia, que consiste solamente en la omisión del coito con otra persona.—Y el más grave es el pecado de bestialidad, en el que no se guarda el modo de la especie humana. De ahí que, cuando dice el Génesis que "acusó a sus hermanos de crimen pésimo", interpreta la Glosa que "se mezclaban con los animales".—Luego viene el vicio sodomítico, en que no se atiene al orden del sexo.—Después viene el pecado consistente en no guardar el modo de realizar el coito, sobre todo cuando no se realiza en el órgano correspondiente destinado a la generación.

Ad secundum dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est (ad 1). Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.

Ad tertium dicendum quod unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quae fiunt contra naturam speciei, sunt graviora.

Ad quartum dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia contra naturam infimum locum tenet peccatum immunditiae, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis, ubi non servatur debita species. Unde super illud Gen. 37,2, "Accusavit fratres suos crimine pessimo", dicit Glossa (interl.): "quod cum pecoribus miscebantur".—Post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus.—Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

SOBRE LA CONTINENCIA

La templanza se divide en cuatro virtudes específicamente distintas, a saber: abstinencia, sobriedad, castidad y virginidad. La abstinencia modera la comida; la sobriedad regula la bebida inebriante; la castidad refrena las concupiscencias de la carne, y la virginidad remata ese mismo dominio, negándose a todo placer venéreo, incluso los que son lícitos en determinados estados. Es como el coronamiento de la castidad. Santo Tomás la compara con la *magnificencia respecto dc la liberalidad* (q.152 a.2); si una es grande y generosa, la otra es más, pues sólo se cuida de hacer actos extraordinarios.

Junto a esas cuatro virtudes, que se distribuyen la materia principal de la templanza, aparece una legión de virtudes secundarias que vienen a completar la visión del alma humana vigorizada por la templanza frente a la insurrección de los apetitos bajos. Son las *partes potenciales* o virtudes secundarias, que, estudiadas junto con sus vicios opuestos, ocupan en la *Suma Teológica* una extensión de quince cuestiones, desde la 155 a la 169. Son la continencia, clemencia, mansedumbre y modestia con todas sus subordinadas.

En vez de detenernos a repetir los conceptos generales que ya se han expuesto repetidas veces en las notas a esta Segunda Parte de la moral tomista, nos limitaremos en cada cuestión a indicar cuál es la razón que convierte a todas estas virtudes en partes potenciales de la templanza. Comencemos por la continencia.

I. La continencia, parte potencial de la templanza

Continencia es una palabra que encierra doble sentido: uno más amplio e impreciso, otro más estricto y propio. En su acepción más general, significa *firmeza de la voluntad y de la razón para abstenerse de todo acto ilícito.*

Y en su sentido más estricto, reduce esa firmeza racional a la *resistencia que se opone contra las pasiones vehementes del hombre.* Mas como las pasiones vehementes por excelencia son las pertenecientes a los placeres del tacto, es decir, las concupiscencias de la comida y de actos venéreos, ese sentido restringido y propio equivale a *firmeza racional para resistir en la lucha contra los ataques vehementes del placer del tacto* (a.2). Y aun dentro del placer del tacto, más perfectamente se realiza esta virtud dominando los asaltos del placer venéreo, sobre todo cuando se llega al grado máximo en que se dan la mano continencia y virginidad (a.1).

Mas ¿por qué esta virtud se dice parte potencial, si parece reducirse exactamente al sentido impropio y peculiar de templanza? La justificación se encuentra en lo que este hábito tiene de virtuoso y en lo que le falta para adquirir categoría de virtud perfecta.

Santo Tomás, al preguntarse en el artículo 1 si es virtud, nos ofrece respuesta adecuada: considerando la continencia en su sentido más propio y restringido, encontramos en ella algo que se reduce al género de virtud, a saber: la firmeza racional en resistir a las pasiones; pero no posee todo lo requerido por una virtud perfecta. ¿Qué es lo propio de la virtud perfecta? Dominar los instintos rebeldes, domar las pasiones no sólo en cuanto a la firmeza que oponemos contra sus ataques vehementes, sino incluso llegando a someter el apetito sensitivo a las órdenes de la razón. En el primer caso nos encontramos con las concupiscencias en franca efervescencia y rebeldía, debido a que falta una virtud en la facultad respectiva que logre sujetar de raíz esos instintos. En el segundo progresamos en perfección, en suficiencia racional. El dictamen de la razón logra imponerse a la inclinación perversa del apetito, dándole como una nueva inclinación, una nueva naturaleza ordenada y recta, que le orienta hacia la verdad y el bien racional. Esto, evidentemente, falta en la continencia, que se enfrenta directamente con los actos y movimientos pasionales sin corregir el defecto radical (a.1 ad 2), mientras que la templanza lo posee (a.2.4). La continencia da valor para resistir las pasiones vehementes. Es algo previo a la templanza, simple preparación. Cuando la templanza se arraigue, en ella está implicada toda la fuerza de la continencia.

Si todo esto es verdad, hay algo en que conviene con la templanza, algo en que se distingue y una relación que las une. Conviene con la templanza en la materia, en el objeto, que son las concupiscencias desordenadas del placer del tacto (a.2); difiere de la templanza en cuanto que ésta tiene por misión moderar las inclinaciones perversas de la naturaleza, poniendo en la facultad o potencia que es manantial de rebeldías un hábito bueno, una cualidad que llegue a penetrar su ser, torciendo la dirección de las concupiscencias; mientras que la continencia se limita a ofrecer resistencia decidida a esos movimientos concupiscentes en ebullición, y guardan relación de imperfecto a perfecto, de incoado a terminado, de iniciación a plenitud. La templanza, en efecto, se fija directamente en moderar y ordenar la facultad o potencia, para que de esta suerte queden ordenados todos los actos, y la continencia se propone mantener con firmeza el imperio de la razón contra todos los ataques pasionales, hasta que la templanza perfecta los cure de raíz.

Si se nos pregunta cuál es la causa de surgir tan vehementes pasiones, responderemos que, en parte, pueden provenir de disposición corporal, y en parte también de la disposición de espíritu (a.4 ad 2) [1].

Es, pues, la continencia una parte de la templanza en que se salva al menos el dictamen de la razón frente a las últimas consecuencias de un principio de desorden (a.4). Con todo derecho se le debe llamar parte potencial de la templanza, porque en ella permanece la esencia de esta virtud, aunque no toda su virtualidad o perfección.

Si queremos aplicarle el nombre de virtud en sentido amplio, como hábito bueno que da firmeza al hombre frente a sus inclinaciones depravadas, no hay inconveniente alguno (a.1); pero siempre quedará bajo la protección de la templanza, que es la virtud perfecta.

[1] Véase el comentario del P. NOBLE en la trad. francesa de la *Suma Teológica: La tempérance* vol.2 p.299ss.

II. Sujeto de radicación

Es interesante señalar algunas indicaciones que hace el Santo en el artículo 3, cuando pregunta cuál es el sujeto en que radica la continencia. Espontáneamente se inclina uno a pensar que le corresponde el mismo sujeto que a la templanza, ya que ambas poseen la misma materia que moderar, si bien en mayor o menor grado y perfección. Sin embargo, no parece lógica dicha conclusión. Hablando con propiedad, la continencia no radica en el apetito concupiscible, que es sujeto de la templanza. Una argumentación sencilla y clara del mismo artículo 3 nos persuade de esta verdad. En efecto, cuando una virtud se infunde o se adquiere en una determinada potencia o sujeto, éste cambia la disposición que anteriormente poseía y adquiere la disposición contraria, que le confiere precisamente la virtud. Nada de esto sucede en la continencia. La facultad apetitiva sensible sigue revelándose contra la razón lo mismo que antes de adquirir la continencia. Tanto en el continente como en el que no lo es, las concupiscencias se alborotan. Luego es que la continencia no radica en el sujeto que es principio elícito de dichas concupiscencias.

Tampoco radica en la razón, ya que tanto el continente como el que no lo es saben discernir la licitud o ilicitud de las concupiscencias, si las pasiones no les turban el pensamiento, y juzgan que no debemos seguirlas.

La primera diferencia se encuentra en la elección de la voluntad. Mientras que el continente, aun sintiendo el embate de las pasiones, prefiere no obedecer a sus impulsos, el incontinente se entrega, a pesar de las protestas de su propia razón. Luego la facultad en que radica la continencia es la facultad que es sede de la libre elección, es decir, la voluntad. A la razón se puede atribuir como a su primer motor, lo mismo que la incontinencia se atribuye al apetito concupiscible. Pero formalmente pertenece a la voluntad (a.3 ad 2).

CUESTION 155

(In quatuor articulos divisa)

De continentia

De la continencia

Deinde considerandum est de partibus potentialibus temperantiae (cf. q.144 introd.). Et primo, de continentia; secundo, de clementia (q.157); tertio, de modestia (q.160).

Circa primum, considerandum est de continentia, et de incontinentia (q.156).

Circa continentiam quaeruntur quatuor.

Comencemos a estudiar las partes potenciales de la templanza.

Primero, la continencia; después, la clemencia, y, por fin, la modestia.

Después de estudiar la continencia, nos fijaremos también en el vicio opuesto, es decir, en la incontinencia.

Acerca de la primera distinguiremos cuatro puntos:

Primero: si la continencia es virtud.

Segundo: cuál es su materia propia.

Tercero: cuál es el sujeto en que radica.

Cuarto: relación que guarda con la templanza.

Primo: utrum continentia sit virtus.

Secundo: quae sit materia eius.

Tertio: quid sit eius subiectum.

Quarto: de comparatione eius ad temperantiam.

ARTICULO 1

Utrum continentia sit virtus [a]

Si la continencia es virtud

Dificultades. Parece que la continencia no es virtud.

1. La especie no se opone al género. La continencia se contradistingue de la virtud. Luego no es virtud.

2. Nadie peca por el ejercicio de la virtud, ya que es condición de su misma naturaleza el que "nadie usa mal de ella". Pero en la continencia puede existir pecado, por ejemplo, si uno desea hacer un bien y se abstiene de hacerlo. Luego la continencia no es virtud.

3. Ninguna virtud nos retrae de lo que es lícito. Pero, como dice la Glosa, "la continencia nos retrae de ello". Luego no es virtud.

Por otra parte, todo hábito digno de alabanza parece ser virtud. Pero dice Andrónico que la continencia es digna de alabanza, por ser "hábito no vencido por el placer". Luego la continencia es virtud.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod continentia non sit virtus.

1. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti: ut patet per Philosophum, in VII "Ethic." [1] Ergo continentia non est virtus.

2. Praeterea, nullus utendo virtute peccat: quia secundum Augustinum, in libro "De lib. arb." [2], "virtus est qua nemo male utitur". Sed aliquis continendo potest peccare: puta si desideret aliquod bonum facere et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Praeterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis: dicit enim Glossa [3] Gal. 5,23, quod per continentiam aliquis "se etiam a licitis abstinet". Ergo continentia non est virtus.

Sed contra, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus [4]. Sed continentia est huiusmodi: dicit enim Andronicus [5] quod "continentia est habitus invictus a delectatione". Ergo continentia est virtus.

---

[a] 1-2 q.58 a.3 ad 2; 3 q.7 a.2 ad 3; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 1; *De verit.* q.14 a.4.

[1] C.1 n.14 (Bk 1145a17; a36): S.Th., lect.1; cf. l.4 c.9 n.8 (Bk 1128b33): S.Th., lect.17.

[2] l.2 c.19: ML 32,689.

[3] *Interl.*; Lombardi: ML 192,160.

[4] Cf. Arist., *Ethic.* 1 c.13 n.20 (Bk 1103a9); S.Th., lect. 20.

[5] *De affect.*: de temperantia.

Respondeo dicendum quod nomen continentiae dupliciter sumitur a diversis. Quidam [6] enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet: unde et Apostolus, Gal. 5,23, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc, eadem ratio est de continentia quae de virginitate, quam supra diximus virtutem (q.152 a.3).

Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quae in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam, VII "Ethic." [7] Et hoc etiam modo accipitur continentia in "Collationibus Patrum" [8]. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae. Et ideo Philosophus dicit, in IV "Ethic." [9], quod "continentia non est virtus, sed quaedam mixta", inquantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute.—Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus condividit continentiam virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se "tenere", quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis,

Respuesta. El nombre de continencia puede tomarse en dos acepciones. Unos llaman continencia a la abstención de todo placer venéreo, cual sucede en la terminología paulina, en que se unen castidad y continencia. En este sentido, la continencia perfecta principal es la virginidad; y perfecta, pero secundaria, la viudez. Por tanto, es una misma la razón formal de continencia y de virginidad, y a esta última le hemos llamado virtud.

Otros designan con este nombre la resistencia a las concupiscencias desordenadas, que en el hombre son más vehementes. Así hablan Aristóteles y los Padres en sus "Colaciones". Siguiendo su pensamiento, decimos que hay en la continencia algo que pertenece a la virtud, a saber, esa firmeza de la razón en resistir a los ataques pasionales. Pero no llega a ser virtud moral perfecta, debido a que la virtud perfecta exige subordinación del apetito a la razón, de forma que no surjan dichas pasiones vehementes contra el orden recto. Por eso dijo Aristóteles que "no es virtud, sino una mezcla" de elementos que tienen algo de virtud, pero no lo tienen todo.—Tomando, no obstante, el nombre virtud en sentido amplio, por todo principio de obras laudables, puede decirse que la continencia es virtud.

Soluciones. 1. Aristóteles contrapone virtud y continencia, en el aspecto en que ésta no logra la perfección propia de la virtud.

2. El hombre es formalmente lo que es por su inteligencia; y mantenerse en su ser es mantenerse rectamente como racional, así como corromper el orden de la razón no es comportarse racionalmente. Por don-

---

[6] HAYMO, *In Gal.* 5,23: ML 117,694.
[7] C.1 n.6 (BK 1145b8); c.9 n.5 (BK 1151b25): S.TH., lect.1.9; cf. HIERON., *In Gal.* 5,23 l.3: ML 26,449; RAB. MAURUM, *Enarr. in Ep. Pauli.* l.16 Gal. 5,23; ML 112,360; HERVAEUM BURGID., *In Gal.* 5,23: ML 181,1193.
[8] CASSIANUS, coll.12 c.10: ML 49,888.
[9] C.9 n.8 (BK 1128b33): S.TH., lect.17.

de venimos a concluir en la imposibilidad de llamar continente al hombre que, apartándose de la recta razón, sigue el orden de la razón perversa. A la razón recta se oponen las concupiscencias perversas; a la razón perversa se oponen las concupiscencias buenas. Luego propiamente sólo es continente el hombre que se mantiene conforme con la recta razón, absteniéndose de las concupiscencias depravadas; no quien se mantiene en el orden de la razón perversa, resistiendo a las concupiscencias buenas. Este sería más bien un hombre obstinado en el mal.

3. La Glosa habla en dicho lugar de la continencia en su primer aspecto, en cuanto que es virtud perfecta, que no sólo se abstiene de lo malo, sino incluso de algunas cosas buenas, para mejor dedicarse a la perfección.

non est conveniens rationi. Unde ille solus continens vere dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam: non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectae opponuntur concupiscentiae pravae: sicut et rationi perversae opponuntur concupiscentiae bonae. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta abstinens a concupiscentiis pravis: non autem qui persistit in ratione perversa abstinens a concupiscentiis bonis, sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quae non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULO 2

Utrum materia continentiae sint concupiscentiae delectationum tactus [a]

Si la materia de la continencia son las concupiscencias de los placeres del tacto

Dificultades. Parece que el objeto de la continencia no son las concupiscencias del placer del tacto.

1. Dice San Ambrosio que "el continente debe contribuir a la belleza y honestidad universal regulando todos sus actos". Como no todos los actos son objeto del tacto, síguese que la continencia no se ocupa exclusivamente de los placeres del tacto.

2. Continencia parece que quiere decir "contención", sujeción al bien racional. Pero existen muchas pasio-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus.

1. Dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [10], quod "generale decorum ita est ac si aequabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem". Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Praeterea, nomen "continentiae" ex hoc sumitur quod aliquis "tenet" se in bono rationis rectae,

---

[a] *Ethic.* 7 lect.4.

[10] C.46: ML 16,95.

sicut dictum est (a.1 ad 2). Sed quaedam aliae passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiae delectabilium tactus: sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quae est insaniae similis, ut Seneca dicit [11]. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Praeterea, Tullius dicit, in II "Rhet." (c.54), quod "continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur". Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus: secundum illud I ad Tim. 6,10: "Radix omnium malorum cupiditas". Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Praeterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in esu. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

5. Praeterea, inter delectationes tactus quaedam sunt, non humanae, sed bestiales: tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum: quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, ut dicitur in VII "Ethic." [12] Non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiae delectationum tactus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [13], quod "continentia et incontinentia sunt circa eadem circa quae temperantia et intemperantia". Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est (q.141 a.4). Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

Respondeo dicendum quod nomen "continentiae" refrenationem quandam importat: inquantum

nes no pertenecientes al tacto que con más ímpetu tratan de alejar al hombre de ese orden, como son el peligro de muerte, que espanta al hombre, y la ira, que le hace perder el juicio, según declara Séneca. Luego la continencia no versa propiamente acerca de los placeres del tacto.

3. "La continencia—dice Tulio—es quien gobierna la codicia del mal consejo". Pero codicia parece que existe principalmente en el deseo de riquezas y no en el de placeres del tacto; pues, como añade San Pablo, "la codicia es raíz de todos los males". Luego la continencia no tiene por objeto propio los placeres del tacto.

4. Placeres del tacto son no sólo los venéreos, sino también los proporcionados por la comida. Pero la continencia no se fija más que en los venéreos. Luego no tiene como materia propia los placeres del tacto.

5. Hay deleites del tacto que no son humanos, sino bestiales, como sucede, por ejemplo, con el placer de comer carne humana, entre los placeres de manjares, y con el abuso de niños y animales, entre los venéreos. De esos no se ocupa la continencia. Luego no tiene como materia propia el apetito.

Por otra parte, Aristóteles replica que "la continencia e incontinencia tienen la misma materia que la templanza e intemperancia". La templanza e intemperancia versan sobre los placeres del tacto. Luego también la continencia e incontinencia.

Respuesta. Continencia es "freno" para que las pasiones no se envalentonen. Por eso propiamente la

[11] *De ira* l.1 c.1.
[12] C.5 n.4 (BK 1148b34): S.TH., lect.5.
[13] C.4 n.6 (BK 1148b10): S.TH., lect.4.

continencia se fija en las pasiones que arrastran a realizar actos que el hombre debe refrenar, y no se ocupa de las que suponen retraimiento, como el temor y otras semejantes, en las que lo virtuoso es mantener con firmeza la dirección racional. Hay que tener presente que las inclinaciones naturales son principio de todos los otros movimientos que se sobreañaden, y que las pasiones tanto son más vehementes, determinándonos en orden a la conservación del individuo o de la especie, cuanto siguen más de cerca a la inclinación de la naturaleza, como acontece en el apetito de alimentos o de placer venéreo. Y como ambas pertenecen al placer del tacto, es preciso concluir que la continencia e incontinencia se ocupan propiamente de los placeres del tacto.

Soluciones. 1. Así como la templanza, que posee un sentido genérico aplicada indistintamente a cualquier materia, se predica con mayor propiedad de aquella cuya moderación es más importante para el hombre, así también la continencia debe centrarse en la materia que ofrece más ventajas y dificultades, es decir, en los placeres del tacto. Digamos, pues, con San Ambrosio que en sentido genérico se predica de cualquier materia, pero no así en sentido propio.

2. En materia de temor no se debe alabar la continencia, sino más bien la fortaleza de ánimo, que es lo propio de la virtud de ese nombre.

En cambio, la ira imprime un movimiento de represalia que procede más bien de una aprensión espiritual, en cuanto que nos creemos heridos por la persona a quien se dirige la ira, que de la inclinación natural. Recogiendo ese matiz propio, hablamos

scilicet "tenet" se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo: non autem proprie est circa illas passiones quae important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est (q.123 a.1-4; q.141 a.3). Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (1 q.60 a.2). Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae. Quae praecipue inclinat ad ea quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei. Quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen temperantiae potest communiter accipi in quacumque materia, proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiae.

Ad secundum dicendum quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat.

Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum: iste tamen impetus magis sequitur aprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio laesum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid

continens irae, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiae et huiusmodi, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [14], videntur quidem "secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria" ad conservationem naturae. Et ideo circa ea "non dicimus simplioiter aliquos continentes vel incontinentes", sed secundum quid, "apponendo quod sint continentes vel incontinentes vel lucri, vel honoris", vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine "continentiae", prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid: vel accipit "cupiditatem" stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consnevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos: licet, secundum Philosophum (l.c. nt.13), circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum quod continentia est bonum rationis humanae: et ideo attenditur circa passiones quae possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [15], quod "si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid".

de continencia en materia de ira; pero es continencia relativa nada más.

3. Los bienes exteriores, como honores, riqueza, etc., "son verdaderos bienes, pero no necesarios" para la conservación de la naturaleza. Lógicamente, pues, no debemos hablar en este caso de "continencia o incontinencia", a no ser en sentido restringido, es decir, "continencia en materia de lucro u honores", etc. En consecuencia, cuando Tulio habla de "continencia", o emplea esta palabra en sentido amplio, incluyendo también la continencia impropia, o ha tomado la "codicia" propiamente por concupiscencia de los placeres del tacto.

4. Los placeres de actos venéreos son más vehementes que los placeres de la comida. Es el motivo de que pongamos como materia de la continencia aquellos placeres y no éstos, aunque—según Aristóteles—de ambos podría hablarse.

5. La continencia es un bien racional y, lógicamente, debe versar sobre las pasiones que son connaturales al hombre. Por eso dice Aristóteles que, "si hablamos de continencia referida a movimientos no connaturales, cuales son la concupiscencia de placer venéreo con un niño o el deseo de comerlo, es continencia en sentido restringido nada más".

ARTICULO 3

Utrum subiectum continentiae sit vis concupiscibilis [a]

Si el sujeto de la continencia es el apetito concupiscible

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod subiectum continentiae sit vis concupiscibilis.

Dificultades. Parece que el sujeto de la continencia es el apetito concupiscible.

---

[a] Supra q.53 a.5 ad 3; 1-2 q.58 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2; *Ethic.* 7 lect. 10.

[14] C.4 n.2 (BK 1147b29): S.TH., lect.4.

[15] C.5 n.5.7 (BK 1149a1; a12): S.TH., lect.5.

1. El sujeto de una virtud debe estar en consonancia con la materia de que trate. Como la materia de la continencia son los placeres del tacto, que pertenecen al apetito concupiscible, síguese que la continencia radica en el apetito concupiscible.

2. "Las cosas opuestas coinciden en la materia que funda oposición". Como la incontinencia radica en el apetito concupiscible, cuyas pasiones superan el orden racional, conforme a la definición dada por Andrónico: "Mala disposición del apetito concupiscible, que hace seguir los placeres desordenados, contra el dictamen de la razón", síguese que la continencia debe radicar en ese mismo apetito.

3. No hay más sujeto de virtud que la razón y el apetito—racional, concupiscible o irascible—. La continencia no radica en la razón, pues no es virtud intelectual; ni radica en la voluntad, pues se ocupa de las pasiones que no están en la voluntad; ni en el irascible, pues no trata de las pasiones propias de este apetito. Luego tiene que radicar en el apetito concupiscible.

Por otra parte, toda virtud destruye el mal de la facultad en que radica. Como la continencia no suprime el acto malo del apetito concupiscible, pues "el continente sigue sintiendo el ataque de las concupiscencias desordenadas". Luego la continencia no radica en el apetito concupiscible.

Respuesta. La virtud y el vicio dan al sujeto en que radican disposiciones diferentes, mientras que la continencia e incontinencia no tienen esa propiedad, sino que el hombre —sea continente o no—sigue sufriendo el ataque de las mismas concupiscencias depravadas. Luego es que la continencia no radica en el apetito concupiscible como en su sujeto propio.—Igualmente, la razón en am-

1. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentiae, sicut dictum est (a.2), sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Praeterea, "opposita sunt circa idem". Sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem: dicit enim Andronicus [16], quod incontinentia est "malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali". Ergo et continentia, pari ratione, est in concupiscibili.

3. Praeterea, subiectum virtutis humanae vel est ratio, vel vis appetitiva, quae dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione: quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam est in voluntate: quia continentia est circa passiones, quae non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili: quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est (a.2 ad 2). Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

Sed contra, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: "habet enim continens concupisoentias pravas", ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [17]. Ergo continentia non est in concupiscibili.

Respondeo dicendum quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet dum subilcitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens: quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiec-

[16] *In Ethic.* l.7 c.6-8: *De affect.:* de continentia
[17] C.9 n.6 (Bk 1152a1): S.Th., lect.9.

to.—Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque: quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi.—Prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa vi animae cuius actus est electio. Et haec est voluntas, ut supra habitum est (1-2 q.13 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quae est in concupiscibili: sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi: quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione: in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili: quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

Ad tertium dicendum quod, licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

bos casos se comporta de forma idéntica. Tanto el continente como el que no lo es poseen razón recta, y ambos, fuera del asalto de la pasión, juzgan ilícito seguir las concupiscencias depravadas. — La diferencia procede, primeramente, de la elección. El continente, aunque sienta el ataque de las pasiones, elige el no seguirlas, obrando conforme a la razón; el incontinente prefiere seguirlas, no obstante el dictamen de la razón. Luego la continencia debe radicar, como en sujeto propio, en la facultad electiva, que es la voluntad, como anteriormente quedó expuesto.

Soluciones. 1. La continencia tiene por materia el deseo de los placeres del tacto, no en cuanto que los modere — función de la templanza, que radica en el apetito concupiscible—, sino en cuanto que los resiste. Por eso debe radicar en otra facultad, pues resistir es acción de uno contra otro.

2. La voluntad es como un término medio entre la razón y el apetito concupiscible, y puede ser movida por ambos. En el continente es movida por la razón; en el incontinente, por el apetito concupiscible. Por tanto, la continencia puede atribuirse a la razón como a su primer motor, y la incontinencia, al apetito concupiscible, aunque ambas pertenezcan a la voluntad como a sujeto propio.

3. Aunque las pasiones no radican en la voluntad como en sujeto propio, en poder de la voluntad está el resistirlas. De esa forma, la voluntad del continente resiste a las concupiscencias.

ARTICULO 4

Utrum continentia sit melior quam temperantia [1]

Si la continencia es mejor que la templanza

Dificultades. Parece que la continencia es mejor que la templanza.

1. "La mujer continente no tiene precio", nos dice el Eclesiástico. Luego ninguna virtud puede compararse con ésta.

2. Cuanto mayor premio merece una virtud, tanto es más grande; y la continencia parece tener mayor premio que la templanza. En efecto, según sentencia del Apóstol, "sólo ha de ser coronado el que legítimamente peleare", y más esfuerzo hace el continente para resistir tentaciones vehementes que la virtud de la templanza para regular las menos fuertes. Luego la continencia es superior a la templanza.

3. La voluntad es una facultad más digna que el apetito concupiscible. Pero la continencia radica en la voluntad, y la templanza en el apetito concupiscible, como hemos visto. Luego la continencia es superior a la templanza.

Por otra parte, Cicerón y Andrónico juntan la continencia a la templanza como a virtud superior.

Respuesta. Si tomamos la palabra "continencia" en su acepción más universal, es decir, como cesación de todo placer venéreo, es más noble que la templanza, como hemos visto al tratar de la superioridad de la virginidad sobre la simple castidad.

Pero si entendemos por continencia la resistencia de la razón a los movimientos vehementes de la concupiscencia, la templanza es muy superior. El motivo es que la virtud recibe su bondad de la sujeción a

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia.

1. Dicitur enim Eccli. 26,20: "Omnis autem ponderatio non est digna continentis animae". Ergo nulla virtus potest continentiae adaequari.

2. Praeterea, quanto aliqua virtus meretur maius praemium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius praemium: dicitur enim II ad Tim. 2,5: "Non coronabitur nisi qui legitime certaverit"; magis autem certat continens, qui patitur vehementes concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

3. Praeterea, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet (a.3). Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

Sed contra est quod Tullius (l.c.) et Andronicus (l.c. nt.16) ponunt continentiam adiunctam temperantiae sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta: ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam (q.152 a.5).

Allo modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistentiam rationis ad

[1] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 1; *Ethic.* 7 lect.9.

concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

la razón, y es un bien mucho mayor el proporcionado por la templanza, que somete a su dictamen el apetito sensitivo, moderándolo debidamente, que el proporcionado por la continencia mediante la sola resistencia a los movimientos vehementes de las concupiscencias depravadas. Luego la continencia dice a la templanza relación de imperfecto a perfecto.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod accipitur continentia prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur quod "omnis ponderatio non est digna animae continentis", in genere castitatis: quia nec etiam fecunditas carnis, quae quaeritur in matrimonio, adaequatur continentiae virginali vel viduali, ut supra dictum est (q.152 a.4.5).

Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiae accipitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis. Et sic dicitur quod "omnis ponderatio non est digna animae continentis", quia non respicit aestimationem auri vel argenti quae commutantur ad pondus.

Soluciones. 1. El texto aducido puede entenderse en doble sentido. Primero, por abstención de todo placer venéreo; de esta forma, "la continencia no tiene precio" en el género de castidad. Es lo perfecto, pues ni aun la fecundidad de la carne, que se busca en el matrimonio, puede igualarse a la continencia virginal o a la de la viuda.

Segundo, como abstención de todo lo que es lícito. En este caso, "la continencia no tiene precio", porque no se rebaja a estimar en algo el oro y la plata, que son cosas ponderables.

Ad secundum dicendum quod magnitudo concupiscentiae, seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflamantes, magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum: magnitudo vero auget. — Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili: puta ex vehementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum, ra-

2. La fuerza o debilidad de la concupiscencia puede provenir de una causa física o corporal y de una causa espiritual. Procede a veces de causa corporal, debido a la complexión del organismo, más propenso a sentir la concupiscencia en unos que en otros, o a la frecuencia de ocasiones que encienden la concupiscencia. En estos casos, la debilidad de la concupiscencia disminuye el mérito; la intensidad de la misma lo aumenta.—Otras veces la debilidad o fuerza de la concupiscencia procede de una causa espiritual laudable, por ejemplo, la vehemencia de la caridad o la fortaleza de la razón, como sucede en el hombre que posee la virtud de la templanza. En este

caso, la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito en virtud de su causa, la magnitud lo disminuye.

3. La voluntad está más cerca de la razón que el apetito concupiscible. Por eso, el que la fuerza de la razón llegue hasta el apetito concupiscible es un indicio de bondad en la templanza, mientras que su limitación a influir sólo en la voluntad es prueba de imperfección en la su continencia.

tione suae causae: magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

INTRODUCCION A LA CUESTION 156

SOBRE LA INCONTINENCIA

SEMINARIO METROPOLITANO
DE NUESTRA SEÑORA

La continencia hemos visto que hace frente a los pasionales vehementes del apetito sensitivo. No podemos salir de ese campo si queremos perfilar el carácter propio de la *incontinencia*, vicio opuesto a la *continencia*. Y si anteriormente hemos definido la virtud como *firmeza racional ante los ataques vehementes de la pasión*, claro es que su vicio opuesto deberá definirse como *debilidad ante el asalto de las pasiones que vencen al hombre*.

La continencia salía a la lucha cuando la concupiscencia se enardecía; la incontinencia triunfa cuando el dictamen de la razón no logra en la voluntad una decisión recta y se entrega al placer. Si la continencia es parte imperfecta de la templanza, la incontinencia es también parte imperfecta de la intemperancia; pues, mientras la intemperancia es hábito malo que inclina con fuerza de naturaleza y constantemente al mal, la incontinencia es golpe de mano, es relámpago de pasiones que se excitan, pero que pasan pronto. De suyo no exige la existencia de la intemperancia como hábito pecaminoso.

El origen de estos golpes de incontinencia es la misma complexión orgánica de nuestra naturaleza, no en cuanto que las disposiciones del cuerpo por sí mismas constituyan la verdadera causa de incontinencia, sino en cuanto que ofrecen ocasión a la voluntad y a la razón para elegir la senda torcida como más deleitable y provechosa. Hay naturalezas que fácilmente se inflaman, mientras que otras permanecen frías e inflexibles. Las condiciones particulares son distintas en cada uno. Y puede llegar a veces a tal extremo la excitación producida, que se pierde el uso de razón. Es cosa anormal, pero no imposible. Y si a esto no se llega, es suficiente el ímpetu para arrastrar al apetito. Este acto de arrastrar el apetito puede conseguirse, o antes de someter a reflexivo examen el acto pecaminoso, o después, logrando que la voluntad, habiéndose decidido por una parte, cambie de conducta y se entregue por *debilidad* (a.1).

En ambos casos tenemos verdadero pecado, ya que esa incontinencia significa alejamiento del orden recto de la razón y hundimiento en los placeres más torpes (a.2).

Pero la culpabilidad es menor que en las faltas de intemperancia, si se toma este vicio en su sentido más riguroso y pleno (a.3). La intemperancia elige el mal como bueno, pero supone una corrupción de raíz, un hábito adquirido por la repetición de actos que inclina ya a modo de naturaleza, mientras que el estímulo de la incontinencia es siempre la pasión vehemente que aparece y desaparece sin dilación. La intemperancia nos dispone de tal suerte, que llegamos a gozar de haber pecado, y nuestro arrepentimiento es mucho más difícil. Es el peso de una segunda

naturaleza que se deja cautivar por el halago de pequeños y de grandes placeres (a.3); y no cabe duda que ceder ante grandes peligros es más condonable que fracasar ante incentivos fácilmente superables.

Claro que todo esto puede hacernos preguntar: ¿por qué separar el vicio de incontinencia del vicio de intemperancia? Por la misma razón que distinguíamos de la continencia la castidad y templanza. La intemperancia comprende a la incontinencia como lo secundario está de alguna forma implicado en lo primario; pero, al decir esto, no se pretende negar la razón de vicio, de pecado, que existe en la incontinencia. Para la maldad basta cualquier defecto; es para la bondad integral para la que se precisa plenitud de bien y de ser. La incontinencia es desenfreno, por carecer de unas bridas que gobiernen los corceles del apetito exaltado. Eso basta para tener pecado. Si, además de eso, carecemos de una virtud que habitualmente nos sostenga en el bien, la ruina es manifiesta. Pero aun como vicio secundario, inferior en gravedad a la intemperancia, es de suma importancia en la vida moral.

Sin la continencia no es perfecta la virtud de la templanza, aunque poseyendo la templanza tengamos que sufrir algunos ataques de las pasiones; y con la incontinencia se agrava la deformidad de la intemperancia.

CUESTION 156

(In quatuor articulos divisa)

De incontinentia

De la incontinencia

El vicio opuesto a la continencia se denomina incontinencia. Lo estudiaremos en cuatro artículos:

Primero: si la incontinencia pertenece al alma o más bien al cuerpo.

Segundo: si la incontinencia es pecado.

Terecro: comparación de la incontinencia con la intemperancia.

Cuarto: si es peor ser incontinente en materia de ira que en materia de concupiscencia.

Deinde considerandum est de incontinentia (cf. q.155 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.

Secundo: utrum incontinentia sit peccatum.

Tertio: de comparatione incontentiae ad intemperantiam.

Quarto: quis sit turpior, utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

ARTICULO 1

Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus

Si la incontinencia pertenece al alma o más bien al cuerpo

Dificultades. Parece que incontinencia atañe al cuerpo, no al alma.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus.

1. **Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam: dicit enim Philosophus, in VII "Ethic."** [1], **quod mulieres non dicuntur neque continentes neque incontinentes. Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.**

2. **Praeterea, illud quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem: dicit enim Philosophus, in VII "Ethic."** [2], **quod "maxime acuti", idest cholerici, "et melancholici secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes". Ergo incontinentia pertinet ad corpus.**

3. **Praeterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens quod "caro concupiscens adversus spiritum" superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.**

Sed contra est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae: bestias autem dicimus neque continentes neque incontinentes, ut patet per Philosophum, in VII "Ethic." [3] **Ergo incontinentia maxime est ex parte animae.**

Respondeo dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei quod solam occasionem praestat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem incontinentiae praestat. Ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporei organi: sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae, sed occasio sola; eo quod durante usu rationis, semper homo pot-

1. La diversidad de sexo no es por parte del alma, sino del cuerpo. Y como la diversidad de sexos causa la diversidad de concupiscencia, pues dice Aristóteles que las mujeres no son ni continentes ni incontinentes, síguese que la incontinencia no corresponde al alma, sino al cuerpo.

2. Lo que corresponde al alma no está sometido a las consecuencias de la complexión corporal. Pero enseña Aristóteles que "los coléricos y melancólicos son quienes generalmente se dejan arrastrar por la concupiscencia y faltan a la continencia". Luego la incontinencia pertenece al cuerpo.

3. La victoria se predica del vencedor más bien que del vencido. Pero incontinente es quien se deja vencer por "la carne en la lucha contra el espíritu". Luego la incontinencia es algo de la carne más bien que del espíritu.

Por otra parte, el hombre se distingue de los animales principalmente por el alma. Pero vemos que también se distingue por razón de la continencia e incontinencia, ya que de los animales no se predican estos términos, como repite Aristóteles. Luego la incontinencia pertenece más bien al alma.

Respuesta. Todo efecto hay que reducirlo primariamente a su causa directa, no a la ocasión por que se hizo. Respecto de la incontinencia, los elementos tomados del cuerpo son mera ocasión, ya que, a consecuencia de la disposición corporal, pueden levantarse pasiones vehementes en el apetito sensitivo, que es facultad orgánica. Pero todas estas pasiones, por vehementes que sean, no constituyen la verdadera causa de la incontinencia, sino mera ocasión; pues, mientras persista el uso de razón, podemos resistirlas. Y si sucediera

[1] C.5 n.4 (BK 1148b32): STH., lect.5.
[2] C.7 n.8 (BK 1150b25): STH., lect.7.
[3] C.3 n.11 (BK 1147b3): STH., lect.3.

que en un momento lo perdiésemos, con verdadera demencia motivada por las pasiones, no existiría ni continencia ni incontinencia, porque estas dos cosas suponen siempre el juicio de la mente para seguirlo o para conculcarlo. Luego la causa directa de la incontinencia es el alma que no resiste a las pasiones. Y esto acontece de dos formas, como enseña Aristóteles. La primera tiene lugar cuando el alma cede al impulso pasional antes de escuchar el juicio de la razón, y origina una incontinencia "desenfrenada". La segunda acontece cuando no hay perseverancia en el consejo tomado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande. Es el caso de la incontinecia por "debilidad". Por todo esto concluímos que la incontinencia pertenece principalmente al alma.

Soluciones. 1. El alma humana es forma del cuerpo y posee ciertas energías que obran mediante órganos corpóreos, cuyos actos sirven para el desarrollo de las operaciones del alma, las cuales se ejercitan sin órganos corporales; son los actos del entendimento y de la voluntad, en cuanto que el entendimiento utiliza el sentido como instrumento y la voluntad recibe el empuje de la pasión del apetito sensitivo. Como la mujer posee una complexión naturalmente débil, se adhiere también con poca firmeza a las cosas, salvo raras excepciones. "¿Quién encontrará una mujer fuerte?", pregunta el Proverbio. Y como "lo poco se tiene por nada", de ahí procede el que Aristóteles hable de las mujeres como de seres que no poseen firmeza en sus juicios, aunque a veces suceda lo contrario. Por eso enseña que las "mujeres no son continentes, porque no conducen" como señoras de sólida inteligencia, sino que "son conducidas" fácilmente por las pasiones.

est passionibus resistere. Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae neque incontinentiae: quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." (l.c. nt.2). Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consilietur: quae quidem vocatur "irrefrenata incontinentia", vel "praevolatio". Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit: unde et haec incontinentia vocatur "debilitas". Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae quae sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus et voluntatis: inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat quibuscumque inhaeret, etsi raro in aliquibus aliter accidat: secundum illud Prov. 31,10: "Mulierem fortem quis inveniet?" Et quia id quod est parvum vel debile "reputatur quasi nullum", inde est quod Philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum: quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit (l.c. nt.1) quod "mulieres non dicimus continentes, quia non ducunt", quasi habentes solidam rationem, "sed ducuntur", quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhaeret, propter mollitiem complexionis: ut de mulleribus dictum est (ad 1). Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem causam sicut etiam in mulieribus. Haec autem accidunt inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio: non autem causa sufficiens, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

2. Debido al ímpetu de la pasión, sucede a veces que nos dejamos arrastrar antes de que se forme el juicio mental. Este ímpetu puede provenir, bien de la rapidez con que uno se mueve, cual acontece en los coléricos; bien en la vehemencia, como en los melancólicos, que se enardecen exageradamente en virtud de su natural complexión. Por el extremo contrario, puede también faltar constancia en la decisión tomada, por una adhesión demasiado débil, cual vemos en las mujeres, a causa de su frágil complexión orgánica, e igualmente en los flemáticos. Pero todo esto no pasa de ser mera ocasión de incontinencia; nunca es causa suficiente de la misma.

3. La concupiscencia de la carne en el incontinente sobrepuja a la fuerza del espíritu, pero no por necesidad, sino por negligencia del espíritu en resistir con firmeza.

ARTICULO 2

Utrum incontinentia sit peccatum [a]

Si la incontinencia es pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." [4], "nullus peccat in eo quod vitare non potest". Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare: secundum illud Sap. 8,21: "Scio quod non possum esse continens nisi Deus det". Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Praeterea, nullus peccat ex eo quod vehementer Deum amat.

Dificultades. Parece que la incontinencia no es pecado.

1. "Nadie es culpable, dice San Agustín, de lo que no puede evitar". La incontinencia—como atestigua la Sabiduría—"nadie la puede vencer por sus propias fuerzas, sino sólo con las de Dios". Luego la incontinencia no es pecado.

2. Todo pecado tiene por base el juicio de la mente. Como la incontinencia mata ese juicio, parece que no existe pecado en ella.

3. Nadie peca por vehemente que sea su amor a Dios. Pero en esa

[a] *Ethic.* 7 lect.4.

[4] L.3 c.18: 32,1295; *Retrac.* l.1 c.9: ML 32,596.

amor cabe incontinencia, como "sucedió en San Pablo", según lo explica Dionisio, al proferir aquellas palabras: "Vivo yo, mas no yo". Luego la incontinencia no es pecado.

Por otra parte, la incontinencia se enumera entre los demás pecados: "calumniadores, incontinentes, inhumanos". Luego es pecado.

Respuesta. La palabra "incontinencia" es susceptible de tres acepciones. La primera, en sentido propio y absoluto, se refiere a las concupiscencias de placeres del tacto, igual que la intemperancia, según se ha dicho anteriormente. Así entendida, la incontinencia es pecado por dos razones: ante todo, porque el incontinente se aparta de la regla de la razón; y luego; porque se sumerge en torpes deleites. Por eso dijo Aristóteles que "la incontinencia es vituperable no sólo en su razón de pecado—por alejarse de la razón—, sino por la malicia" que supone el seguir las concupiscencias depravadas.

La segunda acepción conserva aún el sentido propio, pero no absoluto, porque significa alejamiento del orden racional en materia secundaria, como son los honores, riquezas o cosas semejantes, acerca de las cuales no se da continencia absoluta, sino relativa, según hemos visto. En este caso, la incontinencia es pecado, no por su objeto, que no es malo en sí mismo, sino por no conservar la moderación debida.

La tercera acepción no conserva el sentido propio, sino que se predica de ella por semejanza, cual sucede en el deseo de aquellas cosas de que es imposible usar mal, como son las virtudes. En este caso, podemos hablar de incontinentes sólo por metáfora; pues, así como el incontinen-

Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens: dicit enim Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [5], **quod "Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: Vivo ego, iam non ego". Ergo incontinentia non est peccatum.**

Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis, II ad Tim. 3,3, ubi dicitur: "criminatores, incontinentes, immites", etc. Ergo incontinentia est peccatum.

Respondeo dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, proprie et simpliciter. Et sīc incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia (q.155 a.2). Et hoc modo incontinentia est peccatum, duplici ratione: uno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit, in VII "Ethic." [6], **quod "incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum", quod scilicet est per recessum a ratione, "sed sicut malitia quaedam", inquantum scilicet pravas concupiscentias sequitur.**

Alio modo incontinentia dicitur circa aliquid, proprie quidem, inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter: puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum huiusmodi, quae secundum se videntur esse bona; circa quae non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est (q.155 a.2 ad 3). Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quod non servat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum.

Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudi-

---

[5] § 13: MG 3,712; S.Th., lect.10.
[6] C.4 n.2 (BK 1148a2): S.Th., lect.4.

nem: puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis malo uti, puta circa concupiscentias virtutum. Circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem: quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quae est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

te se deja arrastrar totalmente por los placeres desordenados, así también el virtuoso sigue perfectamente al placer bueno, conforme con la razón. Tal incontinencia no es pecado, sino que pertenece a la perfección de la virtud.

Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio: secundum illud Io. 15,5: "Sine me nihil potestis facere". Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia, ut dicitur in III "Ethic." [7], "quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus".

Soluciones. 1. El hombre puede evitar el pecado y hacer el bien con el auxilio divino, como declara San Juan: "Sin mí nada podéis hacer". Pero el necesitar del auxilio divino para hacer el bien no excluye que la incontinencia sea pecado, porque, como repite Aristóteles, "lo que podemos por los amigos, lo podemos de alguna manera por nosotros mismos".

Ad secundum dicendum quod in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati: sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

2. El juicio de la razón es vencido en el incontinente; pero no es vencido por necesidad alguna que suprima la razón de pecado, sino por negligencia del hombre que no se propone firmemente resistir a la tentación mediante el juicio de la mente.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

3. La objeción considera la incontinencia por semejanza nada más, no en sentido propio.

ARTICULO 3

Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus [a]

Si el incontinente peca más que el intemperado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus.

1. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit: secundum illud Lc. 12,47-48: "Servus sciens voluntatem domini sui et faciens digna plagis, vapulabit multis". Sed incontinens magis

Dificultades. Parece que el incontinente peca más que el intemperado.

1. Tanto más grave es el pecado cuanto va más contra el dictamen de la conciencia, conforme a lo que enseña San Lucas: "El siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no la hace, será castigado con ma-

[a] I-2 q.78 a.4; *Sent.* 2 d.43 a.4; *Ethic.* 1 lect.3; 7 lect.4 7.8.

[7] C.3 n.13 (Bk 1112b27): S.Th., lect.8.

yor severidad". Pero quien peca por incontinencia parece obrar más en oposición con su conciencia que quien peca por intemperancia, pues dice Aristóteles que el incontinente peca por pasión, sabiendo que sus deseos son pecaminosos, mientras que el intemperado juzga que es bueno lo que hace. Luego la incontinencia es más grave que la intemperancia.

2. Tanto más irremediable parece el pecado cuanto es más grave. Por eso, la suma gravedad se encuentra en los pecados contra el Espíritu Santo, que se llaman irremisibles. Pero el pecado de incontinencia parece más incurable que el de intemperancia. En efecto, el pecado suele sanarse por la admonición y corrección, cosas que sobran en el incontinente, pues obra mal conscientemente, mientras que quien peca por intemperancia cree obrar bien y puede sacar provecho de la admonición. Luego la incontinencia es más grave que la intemperancia.

3. Cuanto se obra por mayor pasión, tanto es más grave el pecado. El incontinente peca llevado de mayor apetito de placer que el intemperado, ya que el primero siente pasiones vehementes, mientras que el segundo no. Luego es más grave el pecado de incontinencia que el de intemperancia.

Por otra parte, la impenitencia agrava el pecado, llegando a contarse esta falta entre los pecados contra el Espíritu Santo. Como "el intemperado no se arrepiente, mientras que el incontinente sí", síguese que es mayor el pecado de intemperancia.

Respuesta. El pecado procede principalmente de la voluntad, como en-

videtur agere contra conscientiam quam intemperatus: quia, ut dicitur in VII "Ethic." [8], **incontinens, sciens quoniam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit, propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quae concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.**

2. Praeterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile: unde et peccata in Spiritum Sanctum, quae sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia (q.14 a.3). Sed peccatum incontinentiae videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiae. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem et correctionem, quae nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit: intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Praeterea, quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus: quia incontinens habet vehementes concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

Sed contra est quod impoenitentia aggravat omne peccatum: unde Augustinus, in libro "De verb. Dom." [9], **dicit quod impoenitentia est peccatum in Spiritum Sanctum. Sed sicut Philosophus dicit, in VII "Ethic."** [10], **"intemperatus non est poenitivus, immanet enim electioni: incontinens autem omnis est poenitivus". Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.**

Respondeo dicendum quod peccatum, secundum Augustinum [11],

---

[8] C.3 n.2 (BK 1146b22): S.Th., lect.3
[9] *Serm. ad popul.* serm.71 c.12.13: ML 38,455.457.
[10] C.8 n.1 (BK 1150b29): S.Th., lect.8.
[11] *De duab. anim.* c.10.11: ML 42,103.105.

praecipue in voluntate consistit: "voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur" [12]. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est in incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est "qualitas difficile mobilis", inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione: quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Prov. 2,14 quod "laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis". Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens: ut etiam Philosophus dicit, in VII "Ethic." [13]

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia intellectus quandoque quidem praecedit inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involutarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto es maior, tanto peccatum est gravius: quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus: sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante: sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ig-

señа San Agustín, ya que es la facultad por la que "se vive bien y mal". Y cuanto existe mayor inclinación de la voluntad al pecado, tanto aumenta la gravedad de éste. En la intemperancia, la voluntad se decide a pecar por propia elección en virtud del hábito adquirido por ejercicio, mientras que en la incontinencia la voluntad se ve arrastrada por la pasión. Y como la pasión acomete y desaparece en un instante, mientras que el hábito es por su misma naturaleza más diuturno, el incontinente se arrepiente inmediatamente después que la pasión se disipa, cosa que no acontece en la intemperancia, puesto que aquí el pecador se recrea, porque ese acto le resulta ya connatural en función del hábito adquirido. De ellos se dice en los Proverbios que "se alegran cuando obran mal, y se regocijan en los actos más viles". Luego es mucho peor pecar por intemperancia que por incontinencia, concluye Aristóteles.

Soluciones. 1. La ignorancia precede a veces a la inclinación del apetito y es causa de ella, de tal suerte que el pecado disminuye cuanto mayor es la ignorancia, hasta el extremo de poder ser acto del todo involuntario; otras veces, la ignorancia intelectual es posterior a la inclinación del apetito, y cuanto ella crece, tanto más se agrava el pecado, ya que responde a una mayor inclinación del apetito. Pues bien, la ignorancia del que peca por incontinencia o intemperancia proviene de la inclinación del apetito a alguna cosa, bien por pasión, como acontece en la incontinencia; bien por hábito, cual sucede en la intemperancia; en ésta, la ignorancia es mayor, lo cual nos hace ver que la gravedad de la intemperancia también lo es; por varios capítulos. Primero, por su duración, la ignorancia en el pecado de incontinencia dura lo que dura el ímpetu de la pasión, lo mismo que la

[12] *Retract.* l.1 c.9 : ML 32,596.
[13] C.7 n.3 (BK 1150a30) : S.TH., lect.7.

fiebre terciana dura cuanto persiste la conmoción de los humores; en cambio, la ignorancia en el pecado de intemperancia es más asidua, debido al hábito de donde procede, asemejándose a la "tisis" o a otra enfermedad diuturna. — Segundo, es mayor la ignorancia en pecado de intemperancia, por razón del objeto que se ignora: la ignorancia del incontinente se refiere a un objeto particular de libre elección, en cuanto que lo estima digno de ser elegido, mientras que en la intemperancia se da ignorancia del mismo fin, ya que juzga bueno seguir a las pasiones sin moderación alguna. Por este motivo escribió Aristóteles que "el incontinente es mejor que el intemperado, ya que en el primero se salva el principio más importante", es decir, la recta estimación del fin.

2. Para remediar el mal del incontinente no basta el conocimiento; se requiere el auxilio interior de la gracia, que mitigue la concupiscencia, además del remedio exterior de la admonición y corrección, en orden a crear firme resistencia a las concupiscencias con el fin de debilitarla, según anteriormente se dijo. Los mismos medios hay que utilizar contra la intemperancia, pero el éxito es más dudoso por dos razones. Por parte del entendimiento se ha perdido la recta estimación del fin último, que es como el primer principio en el orden especulativo; y es más difícil de reducir al recto sendero a quien se ha extraviado respecto del primer principio especulativo o del fin último en el orden práctico. Además, por parte del apetito, en la intemperancia existe un hábito desordenado que es difícil eliminar, mientras que la inclinación producida por la incontinencia pasional se reprime con mayor facilidad.

3. Existe mayor desorden en la voluntad del intemperado que en la del incontinente; pero a veces la concupiscencia del apetito sensitivo es mayor en el incontinente, pues di-

norantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus: unde "assimilatur phthisicae", vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." (l.c. nt.10). — Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum: sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus, in VII "Ethic." [14], dicit quod "incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium", scilicet recta existimatio de fine.

Ad secundum dicendum quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (q.142 a.2). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus: sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis: difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quae in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur: inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum quod libido voluntatis, quae auget peccatum, maior est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet (in c). Sed libido con-

[14] C.8 n.5 (Bk 1151a34): S.Th., lect.8

cupiscentiae appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente: quia incontinens non peccat nisi a gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam praevenit. Et ideo Philosophus dicit, in VII "Ethic." (l.c. nt.13), quod magis intemperatum vituperamus, quia "non concupiscens, vel quiete", idest remisse concupiscens, persequitur delectationes. "Quid enim faceret si adesset concupiscentia iuvenilis?"

cho pecado no procede sino de concupiscencia grave, mientras que el intemperado peca movido por leve concupiscencia y aun sin ella. Por eso dice el Filósofo que vituperamos más al intemperado, pues sigue la senda del placer sin sentir ningún estímulo fuerte. "¿Qué haría ese hombre si la concupiscencia creciese?"

ARTICULO 4

Utrum incontinens irae sit peior quam incontinens concupiscentiae [a]

Si el incontinente en materia de ira es peor que en materia de concupiscencia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod incontinens irae sit peior quam incontinens concupiscentiae.

1. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior: unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [15]: "Non enim, si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile". Sed, "sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram" [16]. Ergo levior est incontinentia concupiscentiae quam incontinentia irae.

2. Praeterea, si passio per suam vehementiam totaliter auferat indicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato: sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens irae, quam in eo qui est incontinens concupiscentiae: "iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens", ut patet per Philoso-

Dificultades. Parece que es peor la incontinencia en materia de ira que en materia de concupiscencia.

1. Cuanto es más difícil resistir a la pasión, tanto parece menor la incontinencia. Como dice Aristóteles, "quien cede en la lucha con placeres fuertes y excepcionales, merece perdón; no hay que admirarse". Pero enseña Heráclito que "es más difícil luchar contra la concupiscencia que contra la ira". Luego es más leve la incontinencia en materia de concupiscencia que en materia de ira.

2. Si la pasión llega a privarnos del sano juicio, el hombre se excusa totalmente de pecado, cual sucede en los furiosos. Más nos priva de la razón la incontinencia en materia de concupiscencia que en materia de ira, pues el "airado escucha todavía el grito de la razón, mientras que el lujurioso no la oye", como Aristóteles enseña. Luego es más grave la in-

[a] Infra q.158 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *Ethic.* 7 lect.6; *De malo* q.12 a.4.

[15] C.7 n.6 (BK 1150b6); S.TH., lect.7.
[16] Cf. ARISTOT., *Ethic.* l.2 c.3 n.10 (BK 1105a7); S.TH., lect.1.

continencia en materia de ira que en materia de concupiscencia.

3. Tanto más grave parece ser el pecado, cuanto es más peligroso. La incontinencia en materia de ira parece ser más peligrosa, pues conduce al homicidio, mientras que la otra conduce a adulterio; y es más grave el primer pecado. Luego la incontinencia en materia de ira es superior a la incontinencia en materia de concupiscencia.

Por otra parte, Aristóteles declara que "es menos torpe la incontinencia en materia de ira que en materia de concupiscencia".

Respuesta. El pecado de incontinencia se puede considerar de dos formas. Primera, por la pasión que supera el dictamen racional; y desde este punto de vista, la incontinencia en materia de concupiscencia es más grave, porque el movimiento de la concupiscencia implica mayor desorden que el de ira en cuatro aspectos. Veámoslos. Primero: el impulso de la ira participa de alguna forma el dictamen de la razón, pues busca venganza de una injuria anterior. Ahí el mal radica en la inmoderación de la venganza que se busca. En cambio, el movimiento de la concupiscencia es totalmente sensible, y no es en modo alguno racional.—Segundo: el movimiento de ira deriva más naturalmente de la complexión orgánica, debido a la rapidez de la cólera, que induce a ira. Es más fácil que un hombre orgánicamente bien dispuesto para la ira sienta este ímpetu que el que uno bien dispuesto para la concupiscencia sienta el suyo. Por eso es frecuente encontrar más iracundos dentro de ese temperamento que lujuriosos dentro de la naturaleza concupiscente. Y cuanto es más natural, merece mayor perdón.—Tercero: la ira pretende obrar públicamente, mientras que la concupiscen-

phum, in VII "Ethic." [17]**. Ergo incontinens irae est peior quam incontinens concupiscentiae.**

3. Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia irae videtur esse periculosior: quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam aduiterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiae. Ergo incontinentia irae est gravior quam incontinentia concupiscentiae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." (ib.), quod "minus turpis est incontinentia irae quam incontinentia concupiscentiae".

Respondeo dicendum quod peccatum incontinentiae potest dupliciter considerari. Uno modo ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiae est turpior quam incontinentia irae: quia motus concupiscentiae habet maiorem inordinationem quam motus irae. Et hoc propter quatuor, quae Philosophus tangit in VII "Ethic." (ib.). Primo quidem, quia motus irae participat aliqualiter ratione, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat: sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae. Sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem.—Secundo, quia motus irae magis consequitur corporis complexionem: propter velocitatem motus cholerae, quae intendit ad iram. Unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum.—Tertio, quia ira quaerit manifeste

[17] C.6 n.1 (BK 1149b1): S.Th., lect.6.

operari. Sed concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat.— Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur: sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus.

Alio modo potest considerari peccatum incontinentiae quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens. Et sic incontinentia irae est, ut plurimum, gravior: quia ducit in ea quae pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua: sed ad horam difficilius est resistere irae, propter eius impetum.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat iudicium rationis: sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis. Et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte eorum in quae incontinens deducitur.

cia prefiere la soledad.—Cuarto: el concupiscente se deleita, mientras que el iracundo obra movido por una especie de tristeza.

Otra forma como puede considerarse el pecado de incontinencia es por relación al mal en que se precipita quien se aparta de la razón. En este sentido, la incontinencia en materia de ira es más grave que en materia de lujuria, pues conduce a actos que van en perjuicio del prójimo.

Soluciones. 1. Es más costoso luchar asiduamente contra el placer venéreo que contra la ira, porque la concupiscencia es más continua, aunque, en un momento dado, sea más difícil resistir a la ira, por el ímpetu con que embiste.

2. La concupiscencia es irracional, no porque nos prive totalmente de la inteligencia, sino porque en nada sigue su dictamen. Por eso es más grave.

3. La objeción se funda en los efectos de la incontinencia.

SOBRE LA CLEMENCIA Y MANSEDUMBRE

La clemencia y mansedumbre—dos virtudes sumamente humanitarias—aspiran también a la categoría de partes potenciales de la virtud de la templanza. Así como la continencia exigía dicha reducción en virtud de su objeto propio y del modo como realizaba sus actos, en la clemencia y mansedumbre hay que hacer un ligero esfuerzo para percatarse de la legitimidad en que se fundan para constituirse en partes potenciales.

En efecto, *clemencia es un hábito bueno que nos inclina a imponer el castigo justo, en cada caso conforme a la recta razón, disminuyendo la pena que la justicia general teóricamente postula.*

Con esta descripción venimos a indicar que lo propio de la clemencia es disminuir la pena que una culpa personal está exigiendo. Y como, ante la ofensa recibida, no es el ofendido quien dispone de la más perfecta ecuanimidad para tomar venganza, porque salta alborotada la pasión de ira, es preciso recurrir al dictamen recto de la ley general de la justicia. El acto propio, ejercido en cumplimiento de esa ley que aplicamos a una falta concreta, es en sí mismo bueno. Pero, antes de ponerlo por obra infligiendo la pena respectiva, admite todavía un examen ulterior que busca aquilatar hasta el extremo, con sentimiento y afecto de hermano, de amigo, si no existe algún atenuante subjetivo de la responsabilidad, para que de esta forma la pena sea justa y, al mismo tiempo, sea menor que la teóricamente exigida por la justicia general. Este esfuerzo por disminuir la pena, por atenuar el acto de venganza, reputando justo que no sea castigado en mayor medida, se llama *clemencia* (a.2 y 3). Tiene, pues, por objeto las acciones punitivas en venganza de la culpa, y las modera suavizándolas cuanto la recta razón permite.

Mansedumbre es otra virtud específicamente distinta, aunque íntimamente relacionada con ésta. La *clemencia* se fija en las *acciones;* la *mansedumbre* se ocupa de las *pasiones* íntimas que se rebelan contra la injuria y postulan venganza. Por eso se define como *virtud que modera las iras.* Es, pues, moderación del apetito de venganza (a.1).

Como se ve fácilmente por la sola explicación nominal, se relacionan entre sí como partes complementarias : una es más bien interna, la otra externa ; una regula pasiones ; otra, acciones ; y las dos se fijan en el mismo fin : castigar en justicia con afecto a la víctima.

No parece que exista inconveniente alguno en reclamar para estos dos hábitos el nombre de *virtudes.* Ambos supeditan al dictamen de la razón las iras y los castigos que nacen de una injuria recibida personalmente o, al menos, cometida contra la ley general. La moderación de estos dos aspectos del movimiento de venganza es motivo suficiente para postular una virtud (a.2) en cada caso (a.1).

Es cierto que la clemencia, en su moderación del castigo, recuerda la actitud fundamental de la llamada *epiqueya,* que interpreta la mente del

legislador y modifica más o menos el sentido literal de la ley general. Santo Tomás trata el problema y lo soluciona perfectamente diciendo que a la *epiqueya* corresponde disminuir la pena, porque interpreta la mente del legislador; en cambio, a la clemencia le corresponde este mismo acto, en cuanto que el juez no hace uso de todo su poder, sino que lo atenúa por afecto sincero al reo (a.3 ad 1).

Más perfecto es, sin duda, que la virtud de *mansedumbre* reprima la pasión de ira que el contentarse en un momento dado con ser clemente. Es ésa una gran virtud que, si bien no ocupa primacía en una gradación absoluta de virtudes, porque otras nos acercan más al fin (a.4), es de suma trascendencia en la vida moral. De ella nos ha hablado especialísimamente Jesucristo al ordenarnos que seamos *mansos* y *humildes* como El lo es (Mt. 11,29).

Y algo parecido debemos afirmar de la clemencia, virtud del superior, ya que a él corresponde legalmente imponer las penas en satisfacción por las culpas cometidas.

Esta indicación que la clemencia hace a los superiores despierta en nosotros el recuerdo de la virtud de la *prudencia*, que es eminentemente gubernativa. ¿No será la clemencia, e incluso la mansedumbre, una virtud derivada de la prudencia más bien que de la templanza?

Santo Tomás recoge la dificultad en el artículo 3, y nos responde llanamente: «Llamamos virtudes anejas a aquellas que imitan a las virtudes principales en materias secundarias, principalmente en cuanto al modo de obrar, que es lo más característico de la virtud. El modo y nombre de justicia designa cierta igualdad; el modo y nombre de fortaleza significan firmeza; y el de templanza denota freno, moderación, en cuanto que reprime las concupiscencias vehementes de los placeres del tacto. Como la clemencia y mansedumbre confieren también cierta moderación en el obrar, disminuyendo las penas y reprimiendo la ira, deben considerarse como partes potenciales de la templanza.»

Aquí nos encontramos evidentemente con un criterio muy amplio para definir si una virtud es parte potencial de otra o no lo es. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las cuestiones precedentes nos han habituado a un modo de hablar que es propio de las partes subjetivas de la templanza, dejando de lado las partes secundarias; y es manifiesto que no puede requerirse tanto para la virtud calificada de parte subjetiva como para la exclusivamente potencial. En este sentido, dado que lo sobresaliente de la templanza es la moderación, con pleno derecho pueden reducirse la clemencia y mansedumbre a la templanza, si bien no les faltan múltiples relaciones con otras virtudes.

CUESTION 157

(In quatuor articulos divisa)

De clementia et mansuetudine

De la clemencia y mansedumbre

Deinde considerandum est de clementia et mansuetudine (cf. q.155 introd.), et vitiis oppositis (q.158).

Tratemos, en segundo lugar, de la clemencia y mansedumbre como partes potenciales y de sus vicios opuestos.

Sobre las virtudes en sí mismas preguntamos:

Primero: si la clemencia y mansedumbre son una misma cosa.

Segundo: si ambas son virtudes.

Tercero: si ambas son partes de la templanza.

Cuarto: qué relación guardan con las otras virtudes.

Circa ipsas autem virtutes quaeruntur quatuor.

Primo: utrum clementia et mansuetudo sint idem.

Secundo: utrum utraque earum sit virtus.

Tertio: utrum utraque earum sit pars temperantiae.

Quarto: de comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULO 1

Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem [a]

Si la clemencia y mansedumbre son una misma cosa

Dificultades. Parece que la clemencia y mansedumbre son una misma cosa.

1. La mansedumbre se define como fuerza reguladora de la ira, que es a su vez "deseo de venganza"; y clemencia llamamos, con Séneca, a "la benignidad del superior en la imposición de penas a sus inferiores". Y como por la imposición de penas se hace venganza, síguese que la clemencia y mansedumbre son una misma cosa.

2. Si afirmamos, con Cicerón, "que la clemencia es una virtud por la que el alma, excitada en odio contra alguno, se modera con benignidad", en ese caso la clemencia tiene por objeto moderar el odio. Pero el odio procede de la ira, vicio del que se ocupa la mansedumbre. Luego la mansedumbre es lo mismo que la clemencia.

3. Un mismo vicio no se opone a virtudes distintas. La "crueldad" es vicio que se opone a la mansedumbre y clemencia. Luego estas dos virtudes son la misma cosa.

Por otra parte, conforme a la distinción de Séneca, clemencia es "suavidad del superior respecto del infe-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem.

1. Mansuetudo enim est moderativa irarum: ut Philosophus dicit, in IV "Ethic." [1]. Ira autem est "appetitus vindictae". Cum ergo clementia sit "lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis", ut Seneca dicit, in II "De clementia" (c.3); per poenas autem fit vindicta: videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

2. Praeterea, Tullius dicit, in II "Rhet." (c.54), quod "clementia est virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur": et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit [2], causatur ab ira, circa quam est mansuetudo. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint idem.

3. Praeterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiae, scilicet "crudelitas". Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

Sed contra est quod secundum praedictam (arg.1) definitionem Senecae, clementia est "lenitas superioris adversus inferiorem".

---

[a] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 2.

[1] C.5 n.1.3 (BK 1125b26; b33): S.TH., lect.13.

[2] Ep.211 *De Regula*: ML 33,964.

Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in II "Ethic." [3], **virtus moralis consistit "circa passiones et actiones". Passiones autem interiores sunt actionum exteriorum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quae moderantur passiones quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quae moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniae, quae moderantur per liberalitatem: et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum: quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis: mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae.**

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum. Sed clementia respicit ipsas poenas quae exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quae homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, contingit quod non placet ei per se poena eius, sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit

rior"; en cambio, la mansedumbre no guarda relación de superior a inferior, sino de uno cualquiera a otro indistintamente. Luego no son la misma cosa.

Respuesta. La virtud moral tiene por objeto "las pasiones y las acciones". Y como las pasiones internas son principio e impedimento de las acciones exteriores, las virtudes que regulan las pasiones concurren en cierta forma al mismo efecto que las virtudes que moderan las acciones, aunque difieran específicamente entre sí. Pongamos un ejemplo: la justicia es virtud que reprime los deseos de robar, a que el hombre se ve inclinado por el placer del dinero; y como este placer está a su vez moderado por la liberalidad, resulta que justicia y liberalidad concurren al mismo efecto, que es abstenerse del robo. Esto hay que tenerlo en cuenta en nuestro caso. La pasión de ira incita al hombre a imponer penas más graves que las debidas, mientras que la clemencia busca su disminución, en contrariedad con la ira. Por eso la mansedumbre, refrenando la ira, concurre a un único efecto con la clemencia. Pero difieren entre sí en cuanto que la clemencia directamente modera la pena exterior, mientras que la mansedumbre disminuye la pasión de ira.

Soluciones. 1. La mansedumbre modera al mismo apetito de venganza. La clemencia se fija más bien en las penas que exteriormente se imponen como venganza.

2. El afecto del hombre es propenso a disminuir todo aquello que no agrada al hombre. Por eso, cuando a una persona amada hay que castigarla, no lo hace porque goce castigando, sino por cumplir el bien superior de la justicia o con el sano intento de corregir al culpable. Es, pues, el amor la base de que uno se

[3] C.3 n.3 (BK 1104b13): S.TH., lect.3.

sienta inclinado a disminuir la pena —objeto de la clemencia—, mientras que el odio lo impide. Esto mismo enseñó Cicerón cuando dijo que "el ánimo excitado por el odio" para castigar con exceso "se calma por la clemencia", refrenándolo; no porque la clemencia se ocupe directamente del odio, sino de la pena.

3. A la mansedumbre, cuyo objeto propio es moderar la ira, se opone directamente la "iracundia", que es exceso de ira. "La crueldad" significa exceso en el castigo, "no tanto porque traspase la justicia, cuanto por el modo como lo hace".— Y quienes gozan castigando a los hombres, incluso sin causa, son "fieros", "crueles", pues indican haber perdido el afecto humano, que nos hace amarnos mutuamente.

quod aliquis sit promptus ad diminuendum poenas, quod pertinet ad clementiam: et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod "animus concitatus in odium", scilicet ad gravius puniendum, "per clementiam retinetur", ne scilicet acriorem poenam inferat: non quod clementia sit directe odii moderativa, sed poenae.

Ad tertium dicendum quod mansuetudini, quae est directe circa iras, proprie opponitur vitium "iracundiae", quod importat excessum irae. Sed "crudelitas" importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca, in II "De clem." (c.4), quod "crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent".—Qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici "saevi" vel "feri", quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULO 2

Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus [a]

Si la clemencia y mansedumbre son virtudes

Dificultades. Parece que la clemencia y mansedumbre no son virtudes.

1. Ninguna virtud se opone a otra virtud. Ambas parecen contrarias a la "severidad", que es virtud. Luego ellas no lo son.

2. "Exceso y defecto son elementos corruptores de la virtud". La clemencia y mansedumbre son esencialmente disminución, bien de las penas, bien de la ira. Luego ambas son defectuosas por disminución y no son virtud.

3. Mansedumbre o dulzura es una bienaventuranza y un fruto del Espíritu Santo. Como las virtudes se distinguen de las bienaventuranzas y

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus.

1. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi "severitati", quae est quaedam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

2. Praeterea, "virtus corrumpitur per superfluum et diminutum". Sed tam clementia quam mansuetudo in diminutione quadam consistunt: nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

3. Praeterea, mansuetudo, sive mititas, ponitur, Mt. 5,4, inter beatitudines; et inter fructus, Gal. 5,23: Sed virtutes differunt

[a] *In Mt. 5; Ethic. 4, lect.13.*

et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non continetur sub virtute.

Sed contra est quod Seneca dicit, in II "De clem." (c.5): "Clementiam et mansuetudinem omnes boni viri praestabunt". Sed virtus est proprie quae pertinet ad bonos viros: nam "virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit", ut dicitur in II "Ethic."[4]. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

Respondeo dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur: ut patet per Philosophum, in I "Ethic." . Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine: nam clementia in diminuendo poenas "aspicit ad rationem", ut Seneca dicit, in II "De clem." (c.5); similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV "Ethic." (l.c. nt.1). Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo non directe opponitur severitati: nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum. Unde secundum hoc, videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est (a.1). Non tamen opponitur: eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem poenarum quando hoc recta ratio requirit: clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita: quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in IV "Ethic." (l.c. nt.1) "habitus qui medium tenet in ira est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis": eo quod virtus propinquior est dimi-

frutos, siguese que la mansedumbre no es virtud.

Por otra parte está la autoridad de Séneca: "Todos los hombres de bien brillarán por su mansedumbre y clemencia". Como la virtud es precisamente "lo que hace al hombre digno", rectificando "sus obras", síguese que la clemencia y mansedumbre son virtudes.

Respuesta. La virtud moral es sujeción del apetito a la razón. Ambas cosas se cumplen en la clemencia y mansedumbre. La clemencia trata de "obrar conforme a razón", disminuyendo las penas, como repite Séneca; la mansedumbre modera la ira conforme al dictamen racional. Luego ambas son virtudes.

Soluciones. 1. La mansedumbre no contraría directamente a la severidad, pues trata de moderar la ira, y la severidad se fija en las penas impuestas exteriormente. En este sentido se opondría más bien a la clemencia, que versa sobre los castigos externos. De hecho no se oponen, porque ambas proceden conforme al dictamen de la recta razón. La severidad es inflexible respecto de la imposición de la pena merecida procediendo rectamente; la clemencia busca la disminución de la misma pena cuando y como conviene. Luego no se oponen, pues actúan en casos distintos.

2. "La virtud que modera los movimientos de ira disminuyéndola, no tiene nombre especial y se denomina mansedumbre por esta función que ejerce". Y está bien, pues ya sabemos que es más propio de la virtud lo poco que lo superfluo, por lo mis-

[4] C.6 n.2 (BK 1106a15): S.TH., lect.6
[5] C.13 n.19 (BK 1103a1): S.TH., lect.20.

mo que es más espontáneo tratar de imponer el castigo con todo rigor que pecar por defecto. "A nadie le parecen pequeñas las injurias cometidas contra él", dice Cicerón.

En cambio, la clemencia disminuye las penas, no en cuanto al justo medio señalado por la razón recta, sino atendiendo a la medida impuesta por la ley común que considera la justicia legal .Al aplicarse ésta a cada uno en particular, puede variar más o menos según las circunstancias. Séneca lo formuló de esta forma: "La clemencia tiene un carácter especial, y es que, cuando declara la libertad, juzgue que aquellos a quienes se la concede no merecen otro castigo; en cambio, el perdón es remisión de la pena que debió sufrir". Es, pues, la clemencia respecto de la severidad como la epiqueya respecto de la justicia legal, siendo la severidad una parte nada más de ésta en cuanto a la imposición de las penas conforme a la ley. Pero clemencia y epiqueya se distinguen también entre sí, como veremos luego.

3. Las bienaventuranzas son actos de las virtudes; los frutos son gozo en los actos de virtud. No hay, pues, inconveniente en poner la mansedumbre como virtud, bienaventuranza y fruto.

nutioni quam superabundantiae, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere; quia "vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae", ut dicit Sallustius [6].

Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis: sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca, in II "De clem." (c.7): "Clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat: venia vero debitae poenae remissio est". Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem sicut epieikeia ad iustitiam legalem, cuius pars est severitas quantum ad inflictionem poenarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epieikeia, ut infra dicetur (a.3 ad 1).

Ad tertium dicendum quod beatitudines sunt actus virtutum, fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem et beatitudinem et fructum.

ARTICULO 3

Utrum clementia et mansuetudo sint partes temperantiae [a]

Si la clemencia y mansedumbre son partes de la templanza

Dificultades. Parece que las virtudes citadas no forman parte de la templanza.

1. La clemencia busca disminución de la pena, acto de epiqueya que se atribuye a la justicia, como ense-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praedictae virtutes non sint partes temperantiae.

1. Clementia enim est diminutiva poenarum, ut dictum est (a.1-2). Hoc autem Philosophus,

---

[6] *In coniurat. Catil.* c.51.

[a] Supra q.143; infra q.161 a.4; *Sent.* 2 d.44 q.2 a.1 ad 3; 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1 ad 2.

in V "Ethic."[7], attribuit epieikeiae, quae pertinet ad iustitiam, ut supra habitum est (q.120 a.2). Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiae.

2. Praeterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiae.

3. Praeterea, Seneca dicit in II "De clem." (c.4): "Cui voluptati saevitia est, possumus insaniam vocare". Hoc autem opponitur clementiae et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiae, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiae, magis quam temperantiae.

ña Aristóteles. Luego la clemencia no es parte de la templanza.

2. La templanza se ocupa de la concupiscencia, mientras que la mansedumbre y clemencia se fijan más bien en la ira y venganza que en la concupiscencia. Luego no deben considerarse como partes de la templanza.

3. "Sentir placer en la crueldad, dice Séneca, es demencia". Como dicho placer se opone a la clemencia y mansedumbre, y la demencia se opone, por su parte, a la prudencia, síguese que la clemencia y mansedumbre son partes de la prudencia más bien que de la templanza.

Sed contra est quod Seneca dicit, in II "De clem." (c.3): quod "clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi". Tullius etiam[8] ponit clementiam partem temperantiae.

Por otra parte, Séneca dice que "la clemencia es templanza en la venganza"; y Cicerón la cuenta también como parte de la templanza.

Respondeo dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit: sicut modus et nomen iustitiae in quadam "aequalitate" consistit; fortitudinis autem in quadam "firmitate"; temperantiae autem in quadam "refrenatione", inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistit: quia scilicet clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo vero est mitigativa irae, ut ex dictis patet (a.1-2). Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiae sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod in diminutione poenarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quod diminutio poenarum fiat

Respuesta. Llamamos virtudes anejas a aquellas que imitan a las virtudes principales en materias secundarias, principalmente en cuanto al modo de obrar, que es lo que más característico de la virtud. El modo y nombre de justicia designan "cierta igualdad"; el modo y nombre de fortaleza significan "firmeza"; y el de templanza denota "freno", en cuanto que reprime las concupiscencias vehementes de los placeres del tacto. Como la clemencia y mansedumbre designan también cierto freno en el obrar, disminuyendo las penas o reprimiendo la ira, deben también considerarse como partes potenciales de la templanza.

Soluciones. 1. En la disminución de las penas hay que considerar dos cosas. Primero, que dicha disminu-

[7] C.10 n.8 (BK 1138a3): S.TH., lect.16.
[8] *Rhet.* l.2 c.54.

ción responda a la intención del legislador, aunque no a la letra de la ley, y en este sentido corresponde a la epiqueya.—Segundo, que se haga con moderación en el afecto, al utilizar el poder de determinar las penas, y esto es lo característico de la clemencia, conforme a la definición citada de Séneca; y esta moderación de espíritu procede de cierta dulzura en el afecto, por la que se detesta todo lo que puede contristar a los demás. De ahí que el mismo Séneca calificara la clemencia como "suavidad de espíritu". En cambio, la austeridad parece declarar cierto gozo en contristar a los demás.

2. Al juntar a una virtud principal otras secundarias, nos fijamos más en el modo como la imitan que en la materia sobre que versan. La mansedumbre y clemencia convienen con la templanza en el modo, no en la materia.

3. Demencia es cierta enfermedad de la mente. Y como en el orden corporal tenemos enfermedad por la alteración de los humores, en el orden espiritual tenemos demencia por separarnos del orden propio de la especie humana. Esto puede suceder por vía intelectual, por ejemplo, perdiendo el uso de la razón; y por vía afectiva, perdiendo el afecto propio del hombre, que "nos hace amar a todos como amigos". La demencia que impide el uso de la razón se opone a la prudencia; la demencia que goza en afligir a los demás contraría a la clemencia.

secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc, pertinet ad epieikeiam.—Aliud autem est quaedam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione poenarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam; propter quod Seneca dicit (c.3), quod est "temperantia animi in potestate ulciscendi". Et haec quidem moderatio animi provenit ex quadam duloedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium tristare. Et ideo dicit Seneca (ib.), quod clementia est quaedam "lenitas" animi. Nam e contrario austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quaedam forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est (in c), licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum quod "insania" dicitur per corruptionem "sanitatis". Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanae speciei, ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit: et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem "homo naturaliter est omni homini amicus", ut dicitur in VIII 'Ethic."[9] Insania autem quae excludit usum rationis, opponitur prudentiae. Sed quod aliquis delectetur in poenis hominum dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

[9] C.1 n.3 (Bk 1155a22) : S.Th , lect.1.

ARTICULO 4

Utrum clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes

Si la clemencia y mansedumbre son las virtudes más nobles

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes.

1. Laus enim virtutis praecipue consistit ex hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quae in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem: dicitur enim Iac. 1,21: "In mansuetudine suscipite insitum verbum"; et Eccli. 5,13: "Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei"; et Dionysius dicit, in epistola "ad Demophil." [10], "Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum". Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Praeterea, tanto virtus aliqua potior esse videtur, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo: dicitur enim Eccli. 1,34-35, quod "beneplacitum est Deo fides et mansuetudo". Unde et specialiter ad suae mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens (Mt. 11,29): "discite a me, quia mitis sum et humilis corde": et Hilarius dicit [11] quod "per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis". Est etiam hominibus acceptissima: unde dicitur Eccli. 3,19: "Fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloria diligeris". Propter quod et Prov. 20,28, dicitur quod "clementia thronus regius roboratur". Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimae virtutes.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De serm. Domini in monte" [12], quod "mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum". Hoc autem videtur

Dificultades. Parece que la clemencia y mansedumbre son las virtudes más nobles.

1. Tanto es más digna una virtud cuanto más ordena al hombre a la bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios. La mansedumbre cumple ese requisito, pues de ella se nos habla cuando dice Santiago: "Escuchad con mansedumbre la palabra que os ha sido enviada", y cuando inculca el Eclesiástico que "oigamos con mansedumbre la palabra de Dios", y cuando Dionisio pone como efecto de mansedumbre "la aparición de Dios a Moisés". Luego la mansedumbre es la virtud más noble.

2. Tanto más digan parece ser una virtud, cuanto es más aceptable ante Dios y ante los hombres. Para Dios la mansedumbre es sumamente grata, pues "le agrada la fe y mansedumbre", según repite el Eclesiástico; y Jesucristo nos ha mandado imitarle: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón". Tanto es así, que San Hilario llega a decir que "por la mansedumbre de nuestra mente habita Cristo en nosotros". Para los hombres también lo es: "Hijo, haz con mansedumbre todas tus obras, y serás sumamente amado de los hombres", inculca el Eclesiástico; y en los Proverbios se lee que "el trono del rey está fortalecido por la clemencia". Luego la clemencia y mansedumbre son las dos virtudes principales.

3. San Agustín describe los efectos de la clemencia con estas palabras: "Hace resignarse ante el oprobio y resiste al mal, venciéndolo a fuerza de bondad". Como esto pare-

[10] Ep.8 § 1: MG 3,1084.
[11] *In Mt.* 4,3: ML 9,932.
[12] L.1 c.2: ML 34,1232.

ce ser efecto de la misericordia y piedad, que son las virtudes máximas, pues "la piedad es útil para todo", y "la suma de toda la religión se encuentra en la piedad". Luego la mansedumbre y piedad son las mayores virtudes.

Por otra parte, no suelen contarse como virtudes principales, sino que más bien se agregan a otra virtud principal.

Respuesta. No hay inconveniente en que ciertas virtudes no sean las más excelentes, hablando en forma absoluta, pero que lo sean en cierto aspecto y dentro de un género determinado. La clemencia y mansedumbre no pueden ser las virtudes más excelentes en forma absoluta, ya que todo su mérito consiste en reprimir el mal, disminuyendo la ira y el castigo, y es más perfecto conseguir el bien que carecer del mal. Por tanto, las virtudes que se refieren directamente al bien, como la fe, esperanza y caridad, e incluso la prudencia y justicia, son virtudes más excelentes que la clemencia y mansedumbre absolutamente hablando.

Bajo algún aspecto particular, no hay dificultad en que la clemencia y mansedumbre posean cierta excelencia entre las virtudes que resisten a los afectos depravados. En efecto, la ira, que debe ser moderada por la mansedumbre, arrastra con su impulso a la razón, no dejándola libertad para juzgar la verdad. En este sentido, la mansedumbre hace al hombre más dueño de sí. De ahí proviene la recomendación del Eclesiástico: "Hijo, conserva tu alma con mansedumbre". Esto no es inconveniente para que la virtud principal siga siendo la templanza, que debe regular movimientos mucho más frecuentes y torpes.—La clemencia, por su parte, en cuanto disminuye la pena merecida, parece

pertinere ad misericordiam vel pietatem, quae videtur esse potissima virtutum: quia super illud I ad Tim. 4,8, "Pietas ad omnia utilis est", dicit Glossa Ambrosii [13] quod "omnis summa religionis Christianae in pietate consistit". Ergo mansuetudo et clementia sunt maximae virtutes.

Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non est autem possibile quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes simpliciter. Quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel poenam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quae simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, caritas, et etiam prudentia et iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia et mansuetudo.

Sed secundum quid, nihil prohibet mansuetudinem et clementiam habere quandam excellentiam inter virtutes quae resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc, mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui: unde dicitur Eccli. 10,31: "Fili, in mansuetudine serva animam tuam". Quamvis concupiscentiae delectationum tactus sint turpiores, et magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (q.141 a.7 ad 2).—Clementia vero, in hoc quod diminuit poenas, maxime videtur accedere ad caritatem, quae est potissima virtutum, per quam bona opera-

[13] AMBROSIÁSTER, *In I Tim.* 4,8: ML 17,500.

mur ad proximos et eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo praeparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem irae, ut dictum est (in c). Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis, quod plerumque aliqui faciunt ex commotione irae. Et ideo Augustinus dicit, in II "De doct. christ."[14], quod "mitescere est non contradicere divinae Scripturae: sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectae, quasi nos melius et verius sapere et praecipere possemus".

Ad secundum dicendum quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eundem effectum cum caritate, quae est maxima virtutum: scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motivum. Nam pietas removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum vel parentem. Misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur inquantum aestimat eas ad se pertinere, ut supra dictum est (q.30 a.2): quod provenit ex amicitia, quae facit amicos de eisdem gaudere et tristari. Mansuetudo vero hoc facit inquantum removet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse aequum ut aliquis non amplius puniatur.

acercarse a la caridad, la virtud más excelente, que nos hace obrar el bien para el prójimo e impedir el mal.

Soluciones. 1. La mansedumbre nos prepara para el conocimiento de Dios, en cuanto que quita los impedimentos: primero, haciendo al hombre dueño de sí mismo mediante la disminución de la ira; segundo, impidiendo—por la mansedumbre—contradecir a la verdad, como muchas veces sucede, a impulsos de la ira. "Ser dulce, enseña San Agustín, es no contradecir a la Sagrada Escritura, tanto si vemos que, entendiéndola, fustiga ciertos vicios nuestros como si, no comprendiéndola, pensamos que somos capaces de mejorarla, conociendo y ordenando con mayor justicia y verdad".

2. La clemencia y mansedumbre hacen al hombre grato a Dios, en cuanto que concurren al mismo efecto con la caridad, virtud excelentísima, que trata de evitar el mal del prójimo.

3. La misericordia y piedad coinciden con la mansedumbre y clemencia, en cuanto que concurren al mismo efecto, que es evitar el mal del prójimo. Pero difieren a causa de sus motivos formales. La piedad evita el mal del prójimo por reverencia al superior, es decir, a Dios o al padre. La misericordia trata de evitar ese mismo mal porque se entristece de verlo, considerándolo como mal propio en virtud de la amistad, que hace a los amigos alegrarse y entristecerse como si fueran uno solo. La mansedumbre consigue el mismo efecto reprimiendo la ira, que estimula a la venganza. Y la clemencia lo hace gracias a la suavidad de espíritu que infunde, juzgando justo que el culpable no sufra más de lo que ella dictamina.

[14] C.7: ML 34,39.

SOBRE LA IRA

En sentido diametralmente opuesto a la mansedumbre se encuentra el vicio de la ira. Para designarla, Santo Tomás utiliza dos nombres que vienen a identificarse : ira e iracundia. En la introducción se propone tratar de la iracundia, y en los artículos habla de la *ira*. Solamente difieren en que a veces suele emplearse la *ira* para designar un movimiento rápido, un golpe de furor, reservando para la *iracundia* el estado diuturno de animadversión y deseo de venganza. Pero no es de mayor importancia para el caso referirnos a uno u otro aspecto, ya que la diuturnidad en esta cuestión sólo intensifica la gravedad o bondad del acto correspondiente dentro de la misma especie.

La ira es una pasión que da nombre a la facultad, a saber, al apetito irascible. Es, por tanto, la pasión que mejor recoge el carácter específico del apetito que se enfrenta con bienes y males difícilmente asequibles o superables.

Considerando su esencia íntima, la ira es un deseo, una sed de venganza, que responde a alguna injuria anterior o a lo que nosotros, subjetivamente al menos, reputamos como tal. Y la venganza es, a su vez, una satisfacción por la injuria precedente.

Refiriéndonos a su bondad o malicia, la ira puede ser buena o mala. De suyo no es mala, pues todos estamos en el justo derecho de tomar represalia por las ofensas, conforme a la recta razón y a la ley general. Mientras nos atengamos al dictamen racional, obrando de acuerdo con las exigencias de la naturaleza, la ira es un acto digno de alabanza ; es un deber del que puede la ley pedirnos cuentas. Sólo cuando excedemos la medida racional o no llegamos al justo medio, la ira o su defecto son pecado.

El aspecto bueno y laudable de la ira los estudia el Santo principalmente en los artículos 1 y 2, y los siguientes los dedica al análisis de la ira como pecado.

Respecto del primer punto, considera la llamada ira por celo, definiéndola como movimiento de la pasión excitada por el juicio racional, a fin de que todo el ser del hombre coopere a buscar satisfacción por la ofensa. La parte superior del hombre cumple entonces la función de señora, y ordena la conducta que debe seguir la sierva, que es la pasión. Verdad es que, en el momento preciso en que realiza el acto, el juicio de la razón se ve impedido en cierta forma, porque la condición de la ira lo postula ; pero no por eso desaparece la rectitud del mismo (a.1 ad 2) ; es más bien la consumación normal de una orden que impone una conclusión de ese género. El movimiento racional de la voluntad, que interiormente desea venganza, va acompañado en dicho caso del movimiento de los sentidos, de las pasiones. Y esas dos partes, interior

de la voluntad y exterior de los sentidos, cuando están realmente ordenadas, son tan justas, que la ausencia del movimiento de la voluntad sería pecado, si bien en algún caso se pudiera prescindir de la conmoción sensible y pasional (a.8); pero entonces ya no podríamos hablar estrictamente de *pasión*.

No basta, por consiguiente, ver a un hombre airado para deducir que peca. Sus actos pueden responder, en justa proporción, a la medida racional que la ira por celo está reclamando de nosotros.

En su aspecto de pecado, la ira es acto culpable por alguno de los capítulos siguientes: primero, en virtud de su objeto; segundo, en virtud del modo desordenado. Por razón de su objeto, la *ira* se centra en la *venganza* como en su fin propio. Si el fin es recto, como la venganza racional, nos encontramos con la *ira por celo*. En cambio, si la venganza es injusta, por ejemplo, si recae sobre quien no la merece, o en grado superior al merecido, o saliéndose del orden recto, o corrompiendo el fin intrínseco de la venganza por motivos bastardos, la *ira* es pecaminosa.—Por razón del modo y mesura que debe observarse en todo castigo y venganza, puede ser también que exterior o interiormente nos dejemos dominar excesivamente por la fuerza del fuego pasional (a.2).

No es difícil darse cuenta del alcance de esta doctrina moral. Siendo la ira un movimiento hacia la venganza, que se produce en nosotros con rapidez de relámpago, apenas es comprensible que esté en poder del hombre superar todos esos movimientos. El Santo recoge la objeción y responde sencillamente: *Todo movimiento desordenado de ira es pecado;* pero la medida de la culpabilidad está en proporción con la reflexión que precedió al acto o con la obligación que hubo de reflexionar para prevenirlo (a.2 ad 3). Como, en concreto, todo acto es bueno o malo, si hay desorden, necesitamos referirlo a algún principio; en este caso, al sujeto que obra y a la deficiencia de reflexión que prevenga el mal.

Para llegar a pecado grave en materia de ira se requiere plena advertencia, y reflexión y consentimiento de la parte racional humana, y violación objetiva de la justicia en grado notable. Si el pecado es puramente interior, basta para la gravedad un exceso de cólera que lleve al odio de Dios o del prójimo (a.3).

En un aspecto comparativo con los otros pecados, la ira no es el mayor, ya que tiene como base un derecho legítimo y busca la venganza como satisfacción; en cambio, los pecados afines por razón del objeto, como la envidia y odio del prójimo, tratan de conseguir venganza para satisfacer la propia gloria y orgullo o como un mal del tercero en forma absoluta. Y cosa parecida habría que afirmar de la ira en proporción con la incontinencia, ya que la ira pide venganza fundada en la justicia, mientras que la concupiscencia apetece su objeto como deleitable (a.4).

Lo que tiene de peculiar la ira, en contraposición a muchos otros pecados, es su razón de capitalidad, que dimana tanto de su objeto (un bien honesto por sí mismo apetecible y sumamente apetecible) como de su ímpetu vehemente, que nos precipita por cauces desordenados (a.6), dando lugar a numerosos vicios, que reciben denominación de hijos de la ira (a.7).

De todos ha de tratar el Santo en la cuestión presente, y no es preciso adelantarlo con repetición inútil.

CUESTION 158

(In octo articulos divisa)

De iracundia

De la ira

Veamos ahora los vicios opuestos a la mansedumbre y a la clemencia. es decir, la ira y la crueldad.

Acerca de la primera estudiaremos ocho cuestiones:

Primera: si es lícito alguna vez airarse.

Segunda: si la ira es pecado.

Tercera: si es pecado mortal.

Cuarta: si es el pecado más grave.

Quinta: cuáles son sus especies.

Sexta: si es vicio capital.

Séptima: cuáles son sus hijas.

Octava: si tiene algún vicio opuesto.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis [1]. Et primo, de iracundia, quae opponitur mansuetudini: secundo, de crudelitate (q.159), quae opponitur clementiae.

Circa iracundiam quaeruntur octo.

Primo: utrum irasci possit aliquando esse licitum.

Secundo: utrum ira sit peccatum.

Tertio: utrum sit peccatum mortale.

Quarto: utrum sit gravissimum peccatorum.

Quinto: de speciebus irae.

Sexto: utrum ira sit vitium capitale.

Septimo: quae sint filiae eius.

Octavo: utrum habeat vitium oppositum.

ARTICULO 1

Utrum irasci possit esse licitum [a]

Si es lícito airarse

Dificultades. Parece que no es lícito airarse.

1. Comentando el texto de San Mateo en el que dice: "Quien se irrita contra su hermano"..., escribe San Jerónimo: "Algunos códices añaden: "sin causa"; pero los mejores cortan la cuestión y suprimen totalmente la ira". Luego airarse nunca es lícito.

2. "Obrar sin razón es mal del alma", enseña Dionisio, y la ira siem-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod irasci non possit esse licitum.

1. Hieronymus enim [2], exponens illud Mt. 5,22, "Qui irascitur fratri suo" etc., dicit: "In quibusdam codicibus additur, "sine causa": ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur." Ergo irasci nullo modo est licitum.

2. Praeterea, secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [3],

---

[1] Cf. q.157 introd.; a.1 ad 3.

[a] 3 q.15 a.9; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.ª2; *In Eph.* 4 lect.8; *Ethic.* 4 lect.13; *In Iob* 17 lect.1; *De malo* q.12 a.1; *De duob. praec.* c. de 5 praec.

[2] L.1: ML. 26,37.

[3] § 32: MG 3,733; S.Th., lect.22.

"malum animae est sine ratione esse". Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim Philosophus, in VII "Ethic." [4], **quod "ira non perfecte audit rationem", et Gregorius dicit, V "Moral."** [5], **quod "cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat". Et Cassianus dicit, in libro "De institutis coenobiorum"** [6]: **"Qualibet ex causa iracundiae motus effervens, excaecat oculum cordis." Ergo irasci semper est malum.**

3. Praeterea, ira est "appetitus vindictae", ut dicit Glossa (ordin.) super Lev. 19,17, "Non oderis fratrem tuum in corde tuo". Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc Deo est reservandum: secundum illud Deut. 32,35: "Mea est ultio." Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

4. Praeterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine: quia Deus "cum tranquillitate iudicat", ut habetur Sap. 12,18. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, "Super Mt." [7]: **"Qui sine causa irascitur, reus erit: qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur." Ergo irasci non semper est malum.**

Respondeo dicendum quod ira, proprie loquendo, est passio quaedam appetitus sensitivi, a quavis "irascibilis" denominatur: ut supra [8] **habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animae, quod dupliciter in eis potest malum inveniri. Uno modo, ex ipsa specie passionis. Quae quidem consideratur secundum obiectum passionis. Sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum: est enim tristi-**

pre obra sin razón, pues "no la oye debidamente", como repite Aristóteles. San Gregorio lo confirma. "Cuando la ira perturba la tranquilidad de la mente, parece que la corta y desgarra". Y Casiano aboga en el mismo sentido: "El movimiento encendido de ira ciega los ojos de la inteligencia, sea cualquiera la causa de donde procede". Luego airarse es siempre pecado.

3. "No odies en tu corazón al hermano", dice el Levítico, y comenta la Glosa: la ira es "apetito de venganza". Como el desear venganza no parece lícito para nosotros, dado que eso se reserva para Dios, según está escrito: "A mí la venganza". Luego no es lícito airarse.

4. Todo lo que borra en nosotros la divina imagen es malo. El airarse nos aleja de la divina imagen, ya que Dios "juzga con tranquilidad perfecta". Luego el airarse es siempre malo.

Por otra parte, inculca la glosa de Crisóstomo: "Quien se irrita sin motivo es culpable; pero quien se irrita con causa justa no es culpable. La prueba es que, si no existiera venganza, no aprovecharía la doctrina, ni subsistirían los tribunales, ni serían reprimidos los crímenes". Luego es lícito airarse en ciertos casos.

Respuesta. La ira, hablando con propiedad, es una pasión del apetito sensitivo que da nombre a la facultad "irascible", como dijimos tratando de las pasiones. Recordemos que en las pasiones del alma hay que distinguir dos modos de maldad. El primero proviene de la misma especie de pasión, vista a través de su objeto; y así la envidia—por su misma esencia—es un mal, pues se entristece del bien ajeno, cosa que re-

---

[4] C.6 n.1 (BK 1149a26): S.Th., lect.6.
[5] C.45: ML 75,723.
[6] L.8 c.6: ML 49,333.
[7] *Op. imperf. in Mt.* 5,22 homil.11: MG 56,690.
[8] I-2 q.25 a.3 ad 1; q.46 a.1.

pugna a la razón por sí misma. Basta pronunciar la palabra "envidia" para comprender que "se trata de algo malo", como dice Aristóteles. Mas esto no puede decirse de la ira, que es deseo de venganza, porque el deseo de venganza puede ser bueno o malo.

Otro motivo por el que las pasiones pueden ser malas es la magnitud de las mismas, es decir, el exceso o el defecto. Así, en la ira puede darse pecado por airarse más de lo conveniente o menos de lo conforme a la norma racional. Pero, mientras la ira permanezca en el círculo de la razón recta, es laudable.

Soluciones. 1. Los estoicos creían que las pasiones designaban efectos desordenados, y concluían que tanto la ira como las demás eran malas, según declaramos en su lugar. En ese mismo sentido nos habla San Jerónimo en el lugar aducido, pues se trata de buscar el mal para el prójimo, y esto es siempre malo.—En cambio, los peripatéticos—a los que su suma San Agustín—entienden por pasiones los movimientos ordenados o desordenados del apetito sensitivo. Y en este sentido la ira no siempre es mala.

2. El movimiento de ira puede ser anterior al juicio de la razón, sacándolo del círculo de rectitud racional, y en ese aspecto es un mal; y puede ser posterior, cuando el apetito sensitivo se mueve contra los vicios siguiendo a la razón. Esta ira es buena, y se llama "celo". Por eso dice muy bien San Gregorio: "Hay que tener mucho cuidado, no sea que la ira, instrumento de la virtud, llegue a dominar la inteligencia. Que no se porte como señora, sino como sierva, dispuesta a obedecer las órdenes de la razón". Esta ira,

tia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat. Et ideo invidia, "mox nominata, sonat aliquid mali": ut Philosophus dicit, in II "Ethic." Hoc autem non convenit irae, quae est appetitus vindictae: potest enim vindicta et bene et male appeti.

Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri: quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus, praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes, et secundum hoc, ponebant iram et omnes alias passiones esse malas: ut supra dictum est (1-2 q.24 a.2), cum de passionibus ageretur. Et secundum hoc accipit iram Hieronymus: loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum eius intendens.—Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus, in IX "De civ. Dei" [10], ira et aliae passiones animae dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatae secundum rationem sive non. Et secundum hoc, ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem a sua rectitudine: unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter: prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et haec ira est bona: quae dicitur "ira per zelum". Unde Gregorius dicit, in V "Moral." [11]: "Curandum summopere est ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur: ne quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata, a

[9] C.6 n.18 (BK 110709) : S.TH., lect.7
[10] C.4 : ML 41,258.
[11] C.45 : ML 75,727.

rationis tergo nunquam recedat." Haec autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius, ibidem, dicit quod "ira por zelum turbat rationis oculum: sed ira per vitium excaecat". Non autem est contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod est a ratione deliberatum. Quia etiam ars impediretur in suo actu si, dum debet agere, deliberaret de agendis.

aunque en el momento de poner en ejecución el acto impida de alguna manera el juicio de la razón, no nos priva de dicha rectitud. Es lo que afirmó San Gregorio: "La ira por celo turba la visión intelectual; pero la ira por vicio lo ciega". Y no va contra la razón de virtud el que se suspenda momentáneamente la deliberación mental en el cumplimiento de un acto que procede de la reflexión. También el arte se vería impedido en su ejecución si, al tiempo de obrar, se pusiera el artista a deliberar acerca de la obra.

Ad tertium dicendum quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiae conservandum, laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitivus inquantum movetur a ratione. Et dum vindicta secundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. 13,4.

3. Es ilícito desear venganza buscando el mal de quien la debe sufrir; pero desearla para corregir los vicios y conservar la justicia es laudable; y hacia ese fin tiende el apetito sensitivo dirigido por la inteligencia. Toda venganza impuesta conforme al dictamen de la recta razón procede de Dios, de quien es ministro la autoridad que la impone.

Ad quartum dicendum quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni: sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cuius motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit, in V "Moral." (ib.), quod "tunc robustius ratio contra vitia erigitur, cum ira subdita rationi famulatur."

4. Debemos asemejarnos a Dios en el apetito del bien. Pero en el modo de apetecerlo no podemos asemejarnos plenamente, porque en Dios no existe apetito sensitivo, como en nosotros, que debe ser dirigido por la razón. Por eso dijo San Gregorio: "Tanto más firmemente se levanta la razón contra los vicios, cuanto la ira está más al servicio de la razón".

ARTICULO 2

Utrum ira sit peccatum [a]

Si la ira es pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ira non sit peccatum.

1. Peccando enim demeremur. Sed "passionibus non demeremur, sicut neque vituperamur", ut di-

Dificultades. Parece que la ira no es pecado.

1. Donde existe pecado, hay demérito. "Por las pasiones no desmerecemos ni somos vituperados", como

[a] 3 q.15 a.9; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *In Eph.* 4 lect.8; *Ethic.* 4 lect.13; *De malo* q.12 a.2; *De duob. praec.* c de 5 praec.

[1a] C.5 n.3 (BK 1105b31): S.TH., lect.5.

dice Aristóteles. Luego ninguna pasión es pecado. La ira es una de las pasiones, como vimos en su lugar. Luego no es pecado.

2. Todo pecado implica cierta conversión hacia un bien perecedero. Por la ira no vemos que el hombre se convierta hacia un bien perecedero, sino que se fija en el mal del prójimo. Luego no es pecado.

3. "Nadie peca haciendo lo que le es inevitable", escribe San Agustín. Una de las cosas inevitables, según el Salmo, es la ira, pues dice: "Airaos y no pequéis"; y comenta la Glosa: "El movimiento de ira no es posible evitar". Aún más: "El hombre airado—son palabras del Filósofo—obra con tristeza", que es contraria a la voluntad. Luego la ira no es pecado.

4. El pecado es una obra "contra la naturaleza", dice el Damasceno. Airarse no parece que sea opuesto a la naturaleza, pues procede de una potencia natural, a saber, de la facultad irascible; y San Jerónimo añade que "airarse es propio del hombre". Luego la ira no es pecado.

Por otra parte está la autoridad del Apóstol: "Desaparezca de vosotros toda indignación e ira".

Respuesta. La ira es una pasión, y toda pasión del apetito sensitivo es buena si va dirigida por la razón; mala en caso contrario. Respecto de la ira, el orden de la razón puede ser conculcado por dos caminos. Primero, a causa del objeto a que tiende, que es la venganza. Si se busca venganza conforme al dictamen de la recta razón, es virtud laudable, y se llama "ira por celo".—Si, por el contrario, busca la venganza sin atender al modo como debe

citur in II "Ethic." [12] **Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio: ut supra habitum est (1-2 q.46 a.1), cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.**

2. Praeterea, in omni peccato est conversio ad aliquod commutabile bonum. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicuius. Ergo ira non est peccatum.

3. Praeterea, "nullus peccat in eo quod vitare non potest", ut Augustinus dicit [13]**. Sed iram homo vitare non potest: quia super illud Ps. 4,5, "Irascimini et nolite peccare", dicit Glossa** [14] **quod "motus irae non est in potestate nostra". Philosophus etiam dicit, in VII "Ethic."** [15]**, quod "iratus cum tristitia operatur": tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.**

4. Praeterea, peccatum est "contra naturam", ut Damascenus dicit, in II libro [16]**. Sed irasci non est contra naturam hominis: cum sit actus naturalis potentiae quae est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit, in quadam epistola** [17]**, quod "irasci est hominis". Ergo ira non est peccatum.**

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 4,31: "Omnis indignatio et ira tollatur a vobis".

Respondeo dicendum quod ira, sicut dictum est (a.1), proprie nominat quandam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona inquantum ratione regulatur: si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis irae appetitus, et vocatur "ira per ze-

---

[13] *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1295; *Retract.* 1 c.9; ML 32,596.
[14] *Ordin.*; CASSIOD., *Expos. in Psal.* ps.4,5; ML 70,49.
[15] C.6 n.4 (BK 1149b20): S.TH., lect.6.
[16] *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.970.
[17] Ep.12 *Ad Aut. Monach.*: ML 22,346.

lum"[18].—Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam merult, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio iustitiae et correctio culpae: erit appetitus irae vitiosus. Et nominatur "ira per vitium" (Ib.).

Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi: ut scilicet motus irae non immoderate fervescat, nec interius nec exterius. Quod quidem si praetermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

Ad primum ergo dicendum quod, quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis: et e contrario, secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quod "laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur".

Ad secundum dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui praeveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat: quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus irae non est in potestate hominis: ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non to-

conseguirse, por ejemplo, tratando de castigar a quien no lo merece, o más de lo que merece, o saliéndose del orden como debe proceder, o pervirtiendo el fin por el que debe hacerse, que es la conservación de la justicia y corrección de la culpa, ese apetito es vicioso y se "denomina ira por vicio".

Segundo, en cuanto al modo como la dirección racional debe imponerse en el movimiento de ira: que no se inflame demasiado ni interior ni exteriormente. Si no se observa este precepto, la ira no estará libre de pecado, aunque se trate de justa venganza.

Soluciones. 1. Como la pasión puede estar regulada o no regulada por la razón, hablando en forma absoluta, no es ni buena ni mala, no merece ni demerece. En cuanto regulada por la razón, puede ser meritoria y laudable, y en cuanto que no va regulada por ella, puede ser demeritoria y vituperable. "Quien se encoleriza puede ser digno de alabanza o de vituperio", añade el Filósofo.

2. Quien se encoleriza no busca el mal del prójimo precisamente como mal, sino como venganza en la que se fija el apetito como en un bien conmutable.

3. El hombre es dueño de sus actos por el juicio racional que los gobierna. Y no es posible que el hombre esté de tal forma dispuesto que prevenga todos los movimientos que surgen antes de reflexionar, aunque es cierto que la razón puede impedir cada uno de ellos por separado. En este sentido se dice que no está en poder del hombre el movimiento de ira, es decir, evitar que ningún movimiento de ira se produzca. Y como de alguna manera el hombre

[18] Cf. GREGOR., *Moral.* l.5 c.45: ML 75,727.

puede prevenirlo, no pierde totalmente su culpabilidad si es desordenado.—En cuanto a lo que dice Aristóteles de que "el airado obra movido de tristeza", no hay que entenderlo como tristeza de lo que obra, sino de la injuria que cree inferida a él mismo, y que reclama venganza.

4. La facultad irascible humana está naturalmente sometida a la razón. Y sus actos son naturales al hombre en cuanto racionales; por el contrario, cuando se alejan de ella, van contra la misma naturaleza humana.

taliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus.—Quod autem Philosophus dicit, "iratum cum tristitia operari", non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur: sed quia tristatur de iniuria quam aestimat sibi illatam, et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem: inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULO 3

Utrum omnis ira sit peccatum mortale [a]

Si todo movimiento de ira es pecado mortal

Dificultades. Parece que todo acto de ira es pecado mortal.

1. "Al hombre necio le mata la ira". Pero le mata espiritualmente, por el pecado mortal. Luego la ira es pecado mortal.

2. Nada es digno de condenación eterna sino el pecado mortal, y la ira la merece, según declara San Mateo: "Quien se irrita contra su hermano, es reo de juicio". "Juicio, concilio y gehena son diversas mansiones de la eterna condenación", según completa la Glosa. Luego la ira es pecado mortal.

3. Todo lo que contraría a la caridad es pecado mortal. La ira la contradice, pues va contra el precepto del amor al prójimo, como consta por la explicación de San Jerónimo al texto evangélico: "Quien

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim Iob 5,2: "Virum stultum interficit iracundia": et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Praeterea, nihil meretur damnationem aeternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem aeternam: dicit enim Dominus, Mt. 5,22: "Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio"; ubi dicit Glossa (ordin.) quod "per illa tria", quae ibi tanguntur, scilicet, "iudicium, concilium et gehennam, diversae mansiones in aeterna damnatione, pro modo peccati, singulariter exprimuntur". Ergo ira est peccatum mortale.

3. Praeterea, quidquid contrariatur caritati est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur caritati: ut patet per Hieronymum [19], super illud Mt. 5,22, "Qui irascitur fratri suo", etc., ubi dicit quod hoc est contra proxi-

---

[a] 1-2 q.88 a.5 ad 1; *In Gal.* 5 lect.5; *De malo* q.7 a.4 ad 1; q.12 a.3; *De duob. praec.* c. de 5 praec.

[19] L.1: ML 26,37.

mi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est quod super illud Ps. 4,5, "Irascimini et nolite peccare", dicit Glossa (l.c. nt.14): "Venialis est ira quae non perducitur ad effectum".

Respondeo dicendum quod motus irae potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est (a.2). Uno modo, ex parte appetibilis; utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam. Et sic ex genere suo ira est peccatum mortale: quia contrariatur caritati et iustitiae. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus irae praevenit iudicium rationis: vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi.

Alio modo potest esse motus irae inordinatus quantum ad modum irascendi; utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa irae. Et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quod sit peccatum mortale: puta si ex vehementia irae aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur: inquantum scilicet, non refrenando per rationem motum irae, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei vel in iniuriam proximi.

Ad secundum dicendum quod Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis [20], "Qui occiderit, reus erit iudicio". Unde loquitur

se irrita..." Luego la ira es pecado mortal.

Por otra parte, inculca el Salmo: "Airaos y no pequéis". Y comenta la Glosa: "Es leve la ira cuando no se consuma".

Respuesta. La ira puede ser acto desordenado y pecaminoso de dos formas. Primera, por razón del objeto apetecido; por ejemplo, en el deseo de venganza injusta. En dicho sentido es pecado mortal, por contrariar a la justicia y a la caridad; pero puede ser venial, si es imperfecto el acto de deseo, bien porque en el sujeto ese movimiento de ira es anterior a la reflexión intelectual o porque se cifra como en su objeto en una venganza insignificante. Como lo poco se considera cual si no existiera, aun en el caso de cumplirse tal deseo, seguiría siendo el pecado venial; pongamos por ejemplo el acto de dar a un niño un tironcito de los pelos o cosa semejante.

Puede ser también desordenado el movimiento de ira por razón del modo de irritarse; por ejemplo, si se excita con demasía interiormente o si hace exteriormente excesivos signos de cólera. Por tanto, la ira, de suyo, no es pecado mortal, pero puede llegar a serlo; por ejemplo, cuando por exceso de ira deja el hombre de amar a Dios o al prójimo.

Soluciones. 1. La autoridad aducida no prueba que todo acto de ira sea mortal, sino que los necios se matan espiritualmente por ira, en cuanto que no refrenan racionalmente ese movimiento y caen en pecados mortales, como blasfemias contra Dios, injurias contra el prójimo, etc.

2. El Señor utilizó esa expresión recordando otra de la Escritura: "Quien cometa homicidio será reo de juicio". Habla, pues, del movimiento

[20] Mt. 5,21; cf. Ex. 20,13; Deut. 5,17.

de ira en que se desea la muerte del prójimo o alguna grave lesión. Consintiendo en ese deseo, no hay duda que pecamos mortalmente.

3. Cuando la ira se opone a la caridad, es pecado mortal; pero esto no sucede siempre, como consta por lo dicho.

ibi Dominus de motu irae quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem laesionem: cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet (in c).

ARTICULO 4

Utrum ira sit gravissimum peccatum *

Si la ira es el pecado más grave

Dificultades. Parece que la ira es el mayor pecado.

1. Es San Crisóstomo quien lo dice: "Nada hay más torpe que ver a un hombre airado; nada más deforme que contemplar un rostro severo, y mucho más un alma". Luego la ira es el pecado más grave.

2. Tanto peor parece el pecado cuanto es más nocivo; pues, como enseña San Agustín, "todo lo que daña es malo". La ira produce el mayor daño, priva al hombre de la razón, por la que es dueño de sí mismo. "No hay diferencia entre la ira y la locura—dice San Crisóstomo—, aunque el airado por un momento es un demonio y peor que un demonio, y más difícil de someter que un poseso". Luego la ira es el mayor pecado.

3. A base de las manifestaciones externas juzgamos los afectos internos. El homicidio—pecado gravísimo—es efecto de la ira. Luego la ira es el pecado más grave.

Por otra parte, la ira, comparada con el odio, es lo mismo que una paja comparada con una viga. Por eso exclama San Agustín: "Que la

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum.

1. Dicit enim Chrysostomus [21] quod "nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu: et multo magis anima". Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Praeterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse pelus: quia sicut Augustinus dicit, in "Enchirid." [22], "malum dicitur aliquid quod nocet". Ira autem maxime nocet: quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius; dicit enim Chrysostomus (l.c.) quod "irae et insaniae nihil est medium, sed ira temporaneus est quidam daemon, magis autem et daemonium habente difficilius". Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Praeterea, interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus irae est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem: dicit enim Augustinus, in "Regula" [23]: "Ne ira crescat in odium, et trabem faciat

---

* 1-2 q.46 a.6; *De malo* q.12 a.4.
21. *In Io.* homil.48: MG 59,272.
22 C.12: ML 40,237.
23 Ep.211: ML 33,964

de festuca" [23]. Non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2.3), inordinatio irae secundum duo attenditur: scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum poenae alicuius sub ratione boni quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum irae cum illis peccatis quae appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio: sed odium appetit absolute malum alicuius, inquantum huiusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae; sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustae vindictae. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira: quia pelus est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni; et pelus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiae.

Sed ex parte boni sub cuius ratione appetit iratus malum, convenit ira cum peccato concupiscentiae, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolute loquendo, peccatum irae videtur esse minus quam concupiscentiae: quanto melius est bonum iustitiae, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [24], quod "incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae".

Sed quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascendi, ira habet quandam excellentiam, propter vehementiam et velocitatem sui motus: secundum illud Prov. 27,4: "Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?" Unde Gregorius dicit, in V "Moral."

ira no se convierta en odio y de una paja se haga una viga". Luego la ira no es el pecado más grave.

Respuesta. El desorden producido por la ira tiene un doble campo: desorden por razón del objeto apetecido y desorden por el modo de irritarse. Considerando el objeto deseado, la ira parece un pecado muy pequeño, ya que se desea el castigo para el prójimo en cuanto bien, es decir, en cuanto venganza. Coincide, pues, por su materia el pecado de ira con los pecados que buscan el mal del prójimo, como es la envidia y el odio. Pero el odio desea el mal de otro en forma absoluta; el envidioso lo desea por satisfacer el deseo de propia gloria; mientras que el airado lo busca bajo la razón de justa venganza. Luego el odio es pecado más grave que la envidia, y la envidia más grave que la ira; pues es peor desear el mal en cuanto mal que en cuanto bien, y es peor también desear el mal bajo el aspecto de bien exterior, de honor o gloria, que bajo la razón de justicia.

Pero, por la razón de bondad que el airado busca en el mal, la ira coincide con la concupiscencia, que apetece asimismo el bien. Y, en este aspecto, parece que el pecado de ira es también menor que el de concupiscencia, por ser mucho mejor el bien de justicia que busca el airado que el bien útil o deleitable que busca el concupiscente. Por eso dijo Aristóteles: "El incontinente en materia de concupiscencia es más torpe que el incontinente en materia de ira".

En cuanto al segundo modo como se puede originar desorden en la ira, es decir, por exceso de la misma, está revestida de cierta excelencia, debido a la vehemencia y rapidez con que surge. Lo confiesa el Proverbio: "La ira desconoce la misericordia, la cólera es furiosa; pero ¿quién resistirá a su paso?" Y San Gregorio amplía esa misma idea: "El corazón

[24] C.6 n.1.5 (BK 1149b2; b23) : S.TH., lect.6.

palpita encendido por la ira, el cuerpo tiembla, la lengua se traba, el rostro se pone incandescente, los ojos se desorbitan, los conocidos se vuelven desconocidos, la boca se abre para hablar y queda muda por no saber qué decir".

Soluciones. 1. San Crisóstomo habla del desorden exterior que procede de arrebatos de ira.

2. La objeción considera el movimiento desordenado de ira procedente de su vehemencia. Ya hablamos de ello.

3. El homicidio procede de odio o envidia tanto como de ira. Pero la ira es menor, porque persigue un fin de justicia.

(l.c. nt.5): "Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur, ignorat".

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu irae.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum irae, qui provenit ex eius impetu, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira. Ira tamen levior est, inquantum attendit rationem iustitiae, ut dictum est (in c).

ARTICULO 5

Utrum species iracundiae convenienter determinentur a Philosopho [a]

Si Aristóteles señaló adecuadamente las especies de ira

Dificultades. Parece que no las determinó bien al establecer tres categorías: iracundos con "arrebato", con "rencor" y con "implacabilidad".

1. El mismo llama "rencorosos a quienes conservan durante mucho tiempo la ira y difícilmente se calman", cosa que parece indicar una mera circunstancia de tiempo. Luego podríamos señalar especies diversas de ira a base de las diversas circunstancias.

2. "Implacables son aquellos cuya ira no se extingue sino mediante el castigo y venganza". Esta cualidad también parece indicar la permanencia de la ira. Luego coincide con los rencorosos.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiae a Philosopho, in IV "Ethic." [25], ubi dicit quod iracundorum quidam sunt "acuti", quidam "amari, quidam difficiles sive graves".

1. Quia secundum ipsum [26], "amari" dicuntur "quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet". Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliae species irae.

2. Praeterea, "difficiles", sive graves", dicit [27] esse "quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione". Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem irae. Ergo videtur quod idem sint "difficiles" et "amari".

---

[a] 1-2 q.46 a.8; *Ethic.* 4 lect.13.

[25] C.5 n.8 (Bk 1126a18): S.Th., lect. 13.
[26] C.5 n.10 (Bk 1126a19): S.Th., lect.13.
[27] C.5 n.11 (Bk 1126a28): S.Th., lect.13.

3. Praeterea, Dominus, Mt. 5,22, ponit tres gradus irae, cum dicit, "Qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo Raca; et, qui dixerit fratri suo, Fatue". Qui quidem gradus ad praedictas species non referuntur. Ergo videtur quod praedicta divisio irae non sit convenies.

3. El Señor distinguió tres grados de ira: "el que se irrite con su hermano, el que le llame raca y el que le llame fatuo". Estas especies no coinciden con las anteriores. Luego la división de Aristóteles no es correcta.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit [28] quod "tres sunt irascibilitatis species": scilicet "ira quae vocatur fellea"; et "mania", quae dicitur insania; et "furor". Quae tria videntur esse eadem tribus praemissis: nam "iram felleam" dicit esse "quae principium et motum habet", quod Philosophus (l.c. nt.23) attribuit "acutis"; "maniam" vero dicit esse "iram quae permanet et in vetustatem devenit", quod Philosophus (ib. nt.26) attribuit "amaris"; "furorem" autem dicit esse "iram, quae observat tempus in supplicium", quod Philosophus (ib. nt.27) attribuit "difficilibus". Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus, in II libro [29]. Ergo praedicta Philosophi distinctio est conveniens.

Por otra parte, San Gregorio Niseno propugna también la división tripartita de la ira: la primera parece amarga como "la hiel"; la segunda es "loca"; la tercera, "furiosa". Parecen coincidir con las anteriores. La que nos recuerda la hiel es momentánea, y corresponde al "arrebato" de cólera de que habla Aristóteles; la segunda, "locura", es la que "permanece hasta la vejez", y corresponde al "rencor"; por fin, la tercera, "furor", busca "ocasión de satisfacer la ira", y corresponde a la "implacabilidad". La misma división admite el Damasceno. Luego está bien la división aristotélica.

Respondeo dicendum quod praedicta distinctio potest referri vel ad passionem irae, vel etiam ad ipsum peccatum irae. Quomodo autem referatur ad passionem irae, supra habitum est (1-2 q.46 a.8), cum de passione irae ageretur. Et sic praecipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno (nt.27.28). Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum irae, prout ponitur a Philosopho.

Potest enim inordinatio irae ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa irae origine. Et hoc pertinet ad "acutos", qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa.—Alio modo, ex ipsa irae duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa irae, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis: unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo

Respuesta. La división de que hablamos puede referirse a la pasión de la ira o al pecado de ira. Ya expusimos en su lugar cuándo se refiere a la pasión. En este sentido parece que la entendieron San Gregorio Niseno y el Damasceno. Aristóteles, en cambio, la explicó en el segundo sentido. Expongámosla.

La ira puede ser desordenada por razón de su origen o de su duración. Por razón de su origen es desordenada en quienes inmediatamente se irritan o "arrebatan" por cualquier motivo leve.—Por su duración es desordenada cuando perdura exageradamente; cosa que acontece en un doble aspecto, a saber, porque la injuria cometida sigue presente en la memoria del ofendido, produciéndole tristeza, hasta formar un carácter sombrío y "rencoroso"; o también porque se busca la satisfacción del

[28] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.21: MI. 40,692.
[29] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933.

deseo de venganza, como sucede en los "implacables", que no calman su ira mientras no imponen el castigo.

Soluciones. 1. En las especies de ira que admitimos, no se considera tanto la circunstancia de tiempo como la facilidad con que la ira nace o la firmeza con que se prende.

2. Los "rencorosos" e "implacables" coinciden en la diuturnidad de su ira, pero por capítulos diferentes. Los "rencorosos" mantienen la ira a causa de la tristeza que interiormente llevan encerrada. Y como no se expansionan externamente, nadie les puede convencer. Ni ellos mismos se convencen ni cesan en su ira a no ser en virtud de la erosión del tiempo, que acaba extinguiéndola. En cambio, en los "implacables", la diuturnidad de la ira tiene su causa en el deseo de venganza, y sólo descansa castigando.

3. Los distintos grados de la ira señalados por el Señor no son especies, sino más bien un bosquejo del proceso del acto humano. Primero se inflama el corazón: "Quien se irrita contra su hermano"; luego se manifiesta exteriormente por signos antes de llevar a efecto la ira: "Quien llamara loco a su hermano"; por fin, viene la ejecución exterior del deseo interno, produciendo daño a un tercero bajo capa de venganza. Como el daño menor es el producido sólo de palabra, dice Jesús: "Quien llame fatuo a su hermano".

El segundo añade algo al grado primero, y el tercero a ambos. Luego, si el primer grado es pecado mortal, en el caso en que el Señor habla, mucho más lo serán los otros dos. Por ese motivo, se señala en los tres grados cierto orden a la condenación: en el primer caso se dice "juicio", como indicando que "hay tiempo para defenderse"; en el segundo

sunt sibi ipsis graves et "amari".—Alio modo contingit ex parte ipsius vindictae, quam aliquis obstinato appetitu quaerit. Et hoc pertinet ad "difficiles" sive "graves", qui non dimittunt iram quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum quod in speciebus praedictis non principaliter consideratur tempus: sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum quod utrique, scilicet "amari" et "difficiles", habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam "amari" habent iram permanentem propter permanentiam tristitiae, quam interius tenent clausam: et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiae signa, non possunt persuaderi ab aliis; nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis tristitia aboletur, et sic deficit ira.—Sed in "difficilibus" est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictae. Et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum quod gradus irae quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas irae species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit: "Qui irascitur fratri suo". Secundum autem est cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum. Et quantum ad hoc dicit: "Qui dixerit fratri suo, Raca", quod est interiectio irascentis.—Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus irae nocumentum alterius sub ratione vindictae. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit: "Qui dixerit fratri suo, Fatue".

Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale, in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est (a.3 ad 2), multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua

pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur "iudicium", quod minus est: quia, ut Augustinus dicit [30], "in iudicio adhuc defensionis locus datur". In secundo vero ponit "concilium": in quo "iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat". In tertio ponit "gehennam ignis": quae est "certa damnatio".

se dice "concilio", porque en concilio "discuten los jueces la pena que se debe imponer"; y en el tercero se dice "gehena", es decir, "condenación segura".

ARTICULO 6

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia [a]

Si la ira es vicio capital

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia.

1. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Praeterea, super illud Prov. 29,22, "Vir iracundus provocat rixas", dicit Glossa (ordin.): "Ianua est omnium vitiorum iracundia: qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus". Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Dificultades. Parece que la ira no es vicio capital.

1. La ira nace de la tristeza, que es vicio capital con el nombre de acidia. Luego la ira no es vicio capital.

2. El odio es más grave que la ira. Luego con mayor derecho que la ira debe llamarse vicio capital.

3. Comentando el texto de los Proverbios que dice: "El hombre airado provoca camorras", leemos en la Glosa: "La ira es puerta de todos los vicios. Si está cerrada, las virtudes tendrán sosiego interior; si está abierta, el espíritu se armará para cometer cualquier crimen". Como ningún vicio capital es fuente de todos los pecados, sino de algunos nada más, síguese que la ira no es vicio capital.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." [31], ponit iram inter vitia capitalia.

Por otra parte, San Gregorio la enumera como vicio capital.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet (1-2 q.84 a.3.4), vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possint, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis: inquantum scili-

Respuesta. Llamando vicio capital al que es fuente de otros vicios, esta denominación se aplica perfectamente a la ira, ya que de ella pueden nacer muchos vicios, por dos motivos: primero, en virtud de su objeto, que es sumamente codiciable, pues la venganza se busca como bien

[a] 1-2 q.84 a.4; *De malo* q.8 a.1; q.12 a.5.
[30] *De serm. Dom.* l.1 c.9: ML 34,1241.
[31] C.45: ML 76,621.

honesto por sí mismo apetecible; segundo, en virtud del ímpetu que posee, precipitando la mente por cauces desordenados. Luego la ira es vicio capital.

Soluciones. 1. La tristeza, de donde ordinariamente brota la ira, no es la acidia, sino la pasión de tristeza que sigue a la injuria inferida.

2. Es propio de todo vicio capital poseer un fin sumamente apetecible, de forma que por el deseo de ese bien se cometan muchos pecados. Y como la ira, que busca el mal reputado como bien, tiene un fin más deseable que el odio, que busca el mal precisamente como mal, síguese que la ira es vicio capital con más razón que el odio.

3. La ira es "puerta de los vicios" circunstancialmente, en cuanto que quita los obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la recta razón, por el que el hombre se retrae de obrar mal. Directamente sólo es causa de algunos, y se denominan hijos de la ira.

cet vindicta appetitur sub ratione iusti et honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra (a.4) habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem praecipitat ad inordinata quaecumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex iniuria illata.

Ad secundum dicendum quod, sicut ex supra [32] dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quae appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

Ad tertium dicendum quod ira dicitur esse "ianua vitiorum" per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis. Directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quae dicuntur filiae eius.

ARTICULO 7

Utrum convenienter assignentur sex filiae irae [a]

Si es exacta la enumeración de seis hijas de la ira

Dificultades. Parece que no está bien la enumeración de las hijas de la ira en seis categorías: querella, hinchazón de espíritu, injuria, clamor, indignación, blasfemia.

1. San Isidoro enseña que la blasfemia es hija de la soberbia. Luego no lo es de la ira.

2. El odio procede de la ira, como dice San Agustín. Luego debe contarse entre sus hijas.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiae irae, quae sunt "rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia".

1. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro [33] filia superbiae. Non ergo debet poni filia irae.

2. Praeterea, odium nascitur ex ira: ut Augustinus dicit, in "Regula" (l.e. nt.23). Ergo deberet numerari inter filias irae.

[a] Supra q.37 a.2 ad 1; q.41 a.2; *De malo* q.12 a.5.

[32] Q.118 a.7; q.148 a.5; q.153 a.4; 1-2 q.84 a.4.

[33] *Quaest. in Vet. Test.*: in Deut. 7,1 c.16: ML. 83,366.

3. Praeterea, "tumor mentis" videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitii, sed "mater omnium vitiorum", ut Gregorius dicit, XXXI "Moral." (l.c. nt.31). Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias irae.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral.", assignat has filias irae (ib.).

Respondeo dicendum quod ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in corde. Et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur "indignatio".—Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius: inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictae, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob 15,2: "Nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum". Et sic ponitur "tumor mentis".

Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat: sicut dictum est (a.5 ad 3) de eo "qui dicit fratri suo, Raca". Et sic ponitur "clamor": per quem intelligitur inordinata et confusa locutio.—Alia autem est inordinatio secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa. Quae quidem si sint contra Deum, erit "blasphemia"; si autem contra proximum, "contumelia".

Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit usque ad factum. Et sic ex ira orientur "rixae": per quas intelliguntur omnia nocumenta quae facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia, ut dicitur Eccli. 10,14, "initium superbiae hominis apostatare a Deo"; idest, recedere a veneratione eius est prima superbiae pars, et ex

3. La "hinchazón de espíritu" parece coincidir con la soberbia. La soberbia no es hija de ningún vicio, sino "madre de todos ellos", como refiere San Gregorio. Luego la hinchazón de espíritu no debe citarse como hija de la ira.

Por otra parte, San Gregorio las enumeró por el orden indicado.

Respuesta. De tres formas podemos considerar la ira. Primera, como interna en el corazón, y da origen a dos vicios: "indignación" respecto de aquel contra el cual se irrita, creyéndose indigno de recibir tal injuria, e "hinchazón de espíritu", en cuanto que se va saturando a fuerza de buscar caminos para satisfacer su deseo de venganza, como dijo Job: "¿Acaso es sabio quien va quemando su interior con fuego?"

Podemos considerar la ira en su segunda forma, como pecado de palabra; y pueda ser desordenada prorrumpiendo en voces que indican claramente su estado interior, diciendo, por ejemplo, a su hermano: "necio"... Este vicio se llama "clamor", y quiere aludir a ese ilógico modo de vociferar.—Esas voces pueden incluso llegar a ser una injuria contra Dios, en la "blasfemia", o contra el prójimo, en la "contumelia".

Por fin, en cuanto que la ira realiza sus efectos, da lugar a la "querella", es decir, a muchos daños que se infieren al prójimo a causa de ira.

Soluciones. 1. La blasfemia pronunciada con reflexión tiene su origen en la soberbia del hombre frente a Dios. "El principio de la soberbia, dijo el Eclesiástico, es apostatar de Dios". Es decir, primero no observamos la veneración debida a Dios

y luego se origina la blasfemia. Pero la blasfemia proferida a causa de turbación de espíritu nace de la ira.

2. Aunque el odio nace a veces de la ira, tiene otra causa anterior, a saber, la tristeza, de la que nace más directamente, lo mismo que el amor nace del placer. En efecto, por la tristeza prorrumpe el alma unas veces en actos de ira y otras en actos de odio. Por eso está dicho que el odio se origina de la acidia más bien que de la ira.

3. La hinchazón de espíritu no se toma aquí en el sentido de soberbia, sino por cualquier conato o audacia del hombre tras la venganza. Y la audacia es vicio opuesto a la fortaleza.

hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum quod odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam ex qua directius oritur, scilicet tristitiam: sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex accedia quam ex ira.

Ad tertium dicendum quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia: sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULO 8

Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu irae [a]

Si existe algún vicio opuesto a la ira que tenga su origen en la falta de ira

Dificultades. Parece que no existe vicio alguno contrario a la ira que tenga como causa la falta de ira.

1. Nadie es vicioso por asemejarse a Dios. Quien no tiene ira se asemeja a Dios, por la "tranquilidad con que Dios juzga" las cosas. Luego no parece que sea vicio el carecer de ira.

2. La carencia de una cosa que no sirve para nada, no es vicio. Séneca demuestra que el movimiento de ira no es útil para ningún fin. Luego la carencia de ira no puede ser viciosa.

3. El mal del hombre consiste en "obrar contra la razón". Suprimiendo todo movimiento de ira, nos queda todavía íntegro el juicio de la razón. Luego la carencia de ira no produce vicio alguno.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu irae.

1. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo similatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, similatur Deo, qui "cum tranquillitate iudicat" (Sap. 12,18). Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Praeterea, defectus eius quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus irae ad nihil est utilis: ut probat Seneca in libro quem fecit "De ira" (c.9). Ergo videtur quod defectus irae non sit vitiosus.

3. Praeterea, malum hominis, secundum Dionysium [b], est "praeter rationem esse". Sed, subtracto omni motu irae, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus irae vitium causat.

---

[a] *Ethic.* 4 lect.13; *De malo* q.12 a.5 ad 3.

[b] *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, "Super Mt." (l.c. nt.7): "Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum".

Por otra parte está la autoridad del Crisóstomo: "Quien, habiendo causa, no se irrita, peca. La paciencia irracional es semillero de vicios, fomenta la negligencia e incluso a los buenos les incita al mal".

Respondeo dicendum quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis poenam infligit. Et sic defectus irae absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem: "Iracundia quae cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis: qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione. Ideo iudicare dicitur, non irasci".

Respuesta. La ira puede tomarse en dos sentidos. Primero, como simple movimiento de la voluntad, que impone sanción movida por la razón recta, sin pasión alguna; y en este caso es pecado no tenerla. De esta forma la entendió el Crisóstomo cuando dijo: "La ira que tiene causa, no es ira, sino juicio. Hablando con propiedad, ira es una conmoción de la pasión, y, cuando nos airamos por causa justa, no obramos por pasión. Se trata de un acto de juicio, no de ira".

Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis: quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus irae in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis irae vitiosus est: sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

En el segundo sentido, la ira se toma como movimiento del apetito sensitivo agitado por la pasión con excitación corporal. Este movimiento sigue necesariamente en el hombre al movimento anterior de la voluntad, ya que naturalmente el apetito inferior sigue al movimiento del apetito superior, si algún obstáculo no lo impide. Es, pues, imposible que deje de existir todo movimiento de ira en el apetito sensitivo, a no ser por substracción o debilitamiento del movimiento de la voluntad. Por tanto, la ausencia de esta pasión puede ser pecaminosa, lo mismo que la ausencia del movimiento de la voluntad en orden a imponer la sanción debida en justicia.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis: non autem quantum ad hoc quod Deus ex indicio punit.

Soluciones. 1. Quien no se irrita cuando debe irritarse, imita a Dios en cuanto a la carencia de pasión, pero no en cuanto al hecho de que Dios castiga con juicio recto.

Ad secundum dicendum quod passio irae utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat. Alioquin, frustra esse in homine appetitus sensitivus: cum tamen "natura nihil faciat frustra".

2. La pasión de ira es útil al hombre, lo mismo que todos los otros movimientos del apetito sensitivo, a fin de que consiga más prontamente el fin señalado por la recta razón. De lo contrario, no tendría razón de ser la existencia de dicho apetito sensitivo, y ya sabemos que "nada se ha hecho en vano".

3. En quien obra rectamente, el juicio de razón es causa no sólo del simple movimiento de la voluntad, sino incluso del movimiento del apetito sensitivo, como hemos dicho anteriormente. Por tanto, así como el suprimir el afecto es signo de que se suprime la causa, la supresión de la ira es signo de la supresión del juicio de razón.

Ad tertium dicendum quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est (in c). Et ideo, sicut remotio effectus est signum remotionis causae, ita etiam remotio irae est signum remotionis iudicii rationis.

SOBRE LA CRUELDAD

La ira es el gusano roedor de la mansedumbre. La *crueldad* es una amenaza a la *clemencia*. La diferencia de pasión y acción dió lugar a dos virtudes denominadas mansedumbre y clemencia; y la oposición sistemática a ambas origina otros dos vicios: ira y crueldad. No importa el que en otras materias la diferencia de pasión-acción no llegue a constituir especies de virtud o vicio. En nuestro caso hay motivo para diversificarlas, precisamente por el carácter de cada una.

Lo propio de la crueldad es la severidad y austeridad, que disponen al hombre para imponer penas superiores a las requeridas por la ley y la razón. La ira es una *pasión* que postula venganza; la crueldad da tono a esa búsqueda e imposición, revistiendo sus actos de tosquedad y dureza. La clemencia ponía suavidad y delicadeza de afecto en la suavización de las penas; la crueldad pone la nota contraria en el castigo. Además de castigar, tiene el placer de haberlo hecho, la satisfacción de aplastar al prójimo (a.1).

Se encuentra este vicio, respecto de la injusticia, en la misma proporción que la clemencia respecto de la epiqueya. Disminuir las penas, conforme a la mente y espíritu del legislador, es acto de la epiqueya; pero la dulzura, suavidad y afecto que en tal acto se invierten proviene de la clemencia. De forma paralela, el acto de imponer castigos que exceden el justo medio es obra de la injusticia; pero el espíritu de austeridad y de rigor es propio de la crueldad (a.1 ad 1).

Guarda cierto parentesco este vicio con los de *sevicia y fiereza*. La diferencia radica en que la sevicia y fiereza, recogiendo el carácter salvaje y brutal que los animales imprimen a sus actos para atrapar carne viva y devorarla, se olvidan de la culpa del reo y se satisfacen en el castigo, en la pena, en la destrucción del mismo; en cambio, la crueldad obra en orden paralelo, pero dándose cuenta de que cuanto está cometiendo se ordena a satisfacer por la culpa cometida. Por consiguiente, en la serie anterior se corrompe el fin, y aquí se vicia el modo y medida (a.2). De ahí procede el hecho de que al vicio de crueldad se oponga la virtud de la clemencia, ambas plenamente humanas, mientras que al vicio de sevicia y crueldad no se opone propiamente virtud alguna, por estar dentro del género de bestialidad, a no ser la *virtud heroica y divina*, de que habla Aristóteles, y el don de piedad, de que hablamos en teología (a.2 ad 1).

CUESTION 159

(In duos articulos divisa)

De crudelitate

De la crueldad

A la clemencia se opone la crueldad. Vamos a estudiarla en dos artículos:

Primero: si la crueldad se opone a la clemencia.

Segundo: qué relación guarda con la sevicia o ferocidad.

Deinde considerandum est de crudelitate (cf. q.158 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum crudelitas opponatur clementiae.

Secundo: de comparatione eius ad saevitiam vel feritatem.

ARTICULO 1

Utrum crudelitas opponatur clementiae *

Si la crueldad se opone a la clemencia

Dificultades. Parece que la crueldad no se opone a la clemencia.

1. "Quienes se exceden en el modo de castigar son crueles", dice Séneca. Como esto parece pertenecer a la justicia, y la clemencia es parte de la templanza, síguese que la crueldad no se opone a la clemencia.

2. Jeremías dice: "Es cruel y no se compadecerá". Parece que en este texto la crueldad se opone a la misericordia, que no se identifica con la clemencia. Luego no es a ésta a quien se opone.

3. La clemencia tiene por objeto los castigos, mientras que crueldad puede existir incluso en la substracción de beneficios, según reza el Proverbio: "El cruel rechaza a sus prójimos". Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

Ad primum sic procedltur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiae.

1. Dicit enim Seneca, in II "De clem." (c.4), quod "illi vocantur crudeles qui excedunt modum in puniendo": quod contrariatur iustitiae. Clementia autem non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiae.

2. Praeterea, Ier. 6,23 dicitur: "Crudelis est, et non miserebitur": et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiae. Sed misericordia non est idem clementiae, ut supra dictum est (q.157 a.4 ad 3). Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

3. Praeterea, clementia consideratur circa inflictionem poenarum, ut dictum est (ib. a.1). Sed crudelitas consideratur etiam in subtractione beneficiorum: secundum illud Prov. 11,17: "Qui crudelis est propinquos abiicit". Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

---

* Supra q.108 a.2; infra a.2 ad 1.

Sed contra est quod dicit Seneca in II "De clem." (c.4), quod "opponitur clementiae crudelitas, quae nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis".

Por otra parte, inculca Séneca que "a la clemencia se opone la crueldad, atrocidad de espíritu en exigir las penas".

Respondeo dicendum quod nomen crudelitatis a "cruditate" sumptum esse videtur. Sicut autem ea quae sunt decocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quae sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra [1] quod clementia importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum. Unde directe crudelitas clementiae opponitur.

Respuesta. Crueldad parece derivarse de "crudeza"; y así vemos que mientras los manjares cocidos y sazonados son suaves y dulces al paladar, los crudos son ásperos y desabridos. Como la clemencia es suavidad y dulzura de espíritu que hace al hombre rebajar más bien las penas, la crueldad se opone directamente a la clemencia.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut diminutio poenarum quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Soluciones. 1. La disminución de las penas conforme a la recta razón es obra de la epiqueya; pero esa dulzura de afecto que hace al hombre propenso a esta disminución es obra de la clemencia. Igualmente, el exceso en imponer penas, considerado como acto externo, es obra de la injusticia; pero, considerado como austeridad de espíritu que inclina al rigor en imponerlas, es obra de la crueldad.

Ad secundum dicendum quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam: aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriae subvenire per beneficii collationem: ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtrationem poenarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis poenis importat, directius opponitur clementiae quam misericordiae. Tamen, propter similitudinem harum virtutum, accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

2. Misericordia y clemencia coinciden en aborrecer el mal del prójimo, pero cada una a su modo. La misericordia socorre mediante el ofrecimiento de beneficios que alivien la miserieordia; en cambio, la clemencia la alivia disminuyendo las penas. Y como la crueldad busca exceso en la imposición de penas, directamente se opone a la clemencia más bien que a la misericordia. Sin embargo, a veces, por la semejanza que entre ellas existe, se toma la crueldad por falta de misericordia.

Ad tertium dicendum quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri.—Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quaedam poena est.

3. La crueldad se toma en el caso referido como falta de misericordia, a la cual corresponde auxiliar con beneficios.—Aunque cabría decir que la misma substracción de beneficios ya es pena.

[1] Q.117 a.3 ad 1; a.4 ad 3.

ARTICULO 2

Utrum crudelitas a saevitia sive feritate differat [a]

Si la crueldad se distingue de la sevicia o fiereza

Dificultades. Parece que la crueldad no se distingue de la sevicia o fiereza.

1. A toda virtud, bajo un aspecto determinado, se opone un vicio nada más. A la clemencia parece que se oponen, por exceso, la sevicia y crueldad. Luego es que estas dos coinciden.

2. "Severo, explica San Isidoro, parece provenir de salvaje y verdadero, porque designa al hombre que cumple la justicia sin piedad, con fiereza", excluyendo toda remisión de pena en los juicios, como hace la piedad. Como hemos visto que esto pertenece también a la crueldad, síguese que crueldad es lo mismo que fiereza.

3. A la virtud se oponen unos vicios por exceso; otros, por defecto. Ambos se oponen a la virtud, que está en el medio, y mutuamente como extremos entre sí. Pero el mismo vicio por defecto parece oponerse a la crueldad y a la sevicia, a saber, la remisión y absolución de penas, como enseña San Gregorio: "Haya amor, pero sin molicie; rigor, sin exasperar a nadie; celo, pero no exageradamente severo; piedad, pero no más indulgente de lo que conviene". Luego sevicia y crueldad coinciden.

Por otra parte, dice Séneca que "quien castiga sin haber sido herido y castiga a un inocente, no es cruel, sino fiero, salvaje.

Respuesta. El nombre de "sevicia" y "fiereza" tiene cierta semejanza con las "fieras" que se dicen "salvajes". Estos animales hacen da-

Ad secundum sic procedituir. Videtur quod crudelitas a saevitia sive feritate non differat.

1. Uni enim virtuti, ex una parte, unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiae per superabundantiam opponitur et crudelitas et saevitia. Ergo videtur quod saevitia et crudelitas sint idem.

2. Praeterea, Isidorus dicit, in libro "Etymol." [2], quod "severus dicitur quasi saevus et verus, quia sine pietate tenet iustitiam": et sic saevitia videtur excludere remissionem poenarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est (a.1 ad 1) ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod saevitia.

3. Praeterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu: quod quidem contrariatur et virtuti, quae est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati et saevitiae, videlicet remissio vel dissolutio: dicit enim Gregorius, XX "Moral." [3]: "Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans. Sit zelus, sed non immoderate saeviens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens". Ergo saevitia est idem crudelitati.

Sed contra est quod Seneca dicit, in II "De clem." (c.4), quod "ille qui non laesus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive saevus".

Respondeo dicendum quod nomen "saevitiae" et "feritatis" a similitudine "ferarum" accipitur, quae etiam "saevae" dicuntur.

---

[a] Supra q.157 a.1 ad 3.

[2] L.10 ad litt. S: ML 82,391.

[3] C.5: ML 76,144.

Huiusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur: non ex aliqua iustitiae causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas vel saevitia dicitur secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturae, sicut et aliae huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt a saevitia sive feritate sicut malitia humana a bestialitate, ut dicitur in VII "Ethic." [4]

ño al hombre con intención de alimentarse de sus carnes, no por consideración alguna de justicia, que es obra de la inteligencia. Por eso, hablando con propiedad, fiereza y salvajismo se aplican al modo de imponer las penas, cuando no se tiene en cuenta la culpa del castigo, sino el placer de castigar únicamente. En este sentido, no hay duda de que se cobija el hombre bajo el manto de la bestialidad, pues tal placer no es humano, sino brutal, procedente de mala costumbre o de corrupción de la naturaleza, como sucede con las restantes afectos bestiales. En cambio, la crueldad considera la culpa del que es castigado, aunque se excede en el modo de castigar. Por eso ambas cosas difieren entre sí como la malicia humana difiere de la malicia animal.

Ad primum ergo dicendum quod clementia est virtus humana: unde directe sibi opponitur crudelitas, quae est malitia humana. Sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus [5] **vocat "heroicam vel divinam", quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti. Unde potest dici quod saevitia directe opponitur dono pietatis.**

Soluciones. 1. La clemencia es virtud humana, y el vicio contrario debe ser la crueldad, que es también malicia humana. En cambio, la fiereza o salvajismo se incluye dentro de la bestialidad, y no se opone directamente a la clemencia, sino a otra virtud más noble, que Aristóteles denominó "virtud heroica o divina", y que nosotros la relacionamos con los dones del Espíritu Santo. La sevicia se opone, pues, al don de piedad.

Ad secundum dicendum quod severus non dicitur simpliciter saevus, quia hoc sonat in vitium: sed dicitur "saevus circa veritatem", propter aliquam similitudinem saevitiae, quae non est diminutiva poenarum.

2. Severo no es lo mismo que salvaje, porque el salvajismo es vicio, y el hombre severo es "fiero en el cumplimiento de la verdad"; se dice, pues, por cierta analogía en el modo de obrar, en cuanto que no disminuye las penas.

Ad tertium dicendum quod remissio in puniendo non est vitium nisi inquantum praetermittitur ordo iustitiae, quo aliquis debet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Saevitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem saevitiae.

3. La remisión de las penas no es vicio sino cuando se traspasa el orden de la justicia, que exige a cada uno el cumplimiento del castigo proporcionado. La crueldad supera ese orden de justicia, mientras que la sevicia ni se acuerda de él. Por tanto, la remisión del castigo se opone directamente a la crueldad, no a la sevicia.

---

[4] C.5 n.8 (BK 1149a16) : S.TH., lect.5.
[5] *Ethic.* 7 c.1 n.1 (BK 1145a20) : S.TH., lect.1.

SOBRE LA MODESTIA

Suele definirse la *modestia* como virtud que modera los movimientos desordenados no revestidos de gran dificultad. Y Santo Tomás trata de explicarla por una comparación con las virtudes que ya conocemos. En efecto, dijimos ya repetidas veces que la templanza es una virtud centrada en los movimientos más difíciles, que son los del placer del tacto, y que, como virtud principal, tenía varias especies, entre las que se dividía la materia más excelente. Esta distribución de virtudes principales no impide, sino más bien postula, la existencia de otras secundarias, a las que debe competir el buen gobierno de actos de segundo orden. Los actos de segundo orden en materia de templanza son todos aquellos que encierran alguna dificultad, pero no dificultad notable en cuanto a la conservación del justo medio, de la medida recta y racional. De todos ellos se encarga la *modestia,* auxiliar importantísimo de la templanza (a.1).

Lo interesante es responder a la pregnuta que espontáneamente se formula al leer el párrafo anterior : ¿qué actos, movimientos y apetitos son esos sobre los que recae la influencia de la modestia? En el artículo 2 concluye el Santo que son cuatro nada más ; los cuatro que indicó Cicerón, aquilatando las divisiones de escritores anteriores, y que no coinciden con los movimientos de concupiscencia que moderan la *continencia, virginidad, abstinencia* y *sobriedad,* ni con los pertenecientes a la *mansedumbre* y *clemencia.* Son exclusivamente aquellos en que necesita brillar la *moderación* formalmente y que no integran el edificio principal de la templanza : primero, el movimiento del alma en busca de la *propia excelencia;* segundo, movimiento desordenado de *conocer;* tercero, movimiento desordenado en *gestos, juegos...;* cuarto, movimiento desordenado en cuanto al apetito de *vestir y ornato exterior* (a.2).

Los dos últimos miembros de la división parece que se reducen a la templanza con relativa facilidad ; pero ¿qué relación guardan con esa virtud el apetito de propia excelencia y de conocimiento? El apetito de propia excelencia más bien parece brotar de la facultad irascible que de la concupiscible, y el deseo de conocer—por ser tan natural al hombre—no debe admitir barrera alguna a su paso. De ambos hablaremos en la cuestión particular que el Santo les dedica. De momento nos contentamos con afirmar que la única virtud a que pueden reducirse estos esfuerzos humanos para someter a la razón los movimientos desordenados es la virtud de la templanza. No importa que el apetito de propia excelencia radique en el apetito irascible y que el deseo de conocer sea cosecha natural tanto en el orden intelectual como en el sensible ; uno y otro exigen imperiosamente el control de una virtud formalmente

moderativa. Y ésa es precisamente la modestia como parte de la templanza.

Decimos, pues, con Santo Tomás, que la modestia es virtud reguladora de los movimientos del hombre conforme a su condición y modo de vida, y que comprende cuatro especies, según el orden enumerado anteriormente, a las que corresponden cuatro virtudes: *humildad, estudiosidad, eutrapelia* o *modestia corporal* y *modestia en el ornato*.

CUESTION 160

(In duos articulos divisa)

De modestia

De la modestia

Deinde considerandum est de modestia (cf. q.155 introd.). Et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quae sub ea continentur (q.161).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum modestia sit pars temperantiae.

Secundo: quae sit materia modestiae.

Otra virtud potencial de la templanza es la modestia. La estudiaremos primero en sí misma, para ver luego las virtudes especiales que en ella se contienen.

Sobre el primer punto propondremos dos artículos:

Primero: si la modestia es parte de la templanza.

Segundo: cuál es su materia propia.

ARTICULO 1

Utrum modestia sit pars temperantiae *

Si la modestia es parte de la templanza

Ad primum sic procedítur. Videtur quod modestia non sit pars temperantiae.

1. Modestia enim a "modo" dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus: nam virtus ordinatur ad bonum: bonum autem, ut Augustinus dicit, in libro "De natura boni" [1], consistit in "modo, specie et ordine". Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiae.

2. Praeterea, laus temperantiae praecipue videtur consistere

Dificultades. Parece que la modestia no forma parte de la templanza.

1. Modestia es palabra derivada de "modo", y modo es una nota requerida en todas las virtudes, ya que todas se ordenan al bien, y el bien, como enseña San Agustín, consiste en la "medida, especie y orden". Luego la modestia es una virtud general, no una parte de la templanza.

2. La mejor alabanza de la templanza es definirla como "modera-

---

* Supra q.143; *Sent.* 2 d.44 q.2 a.1 ad 3; 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1.

[1] C.3: ML 42.553.

ción". Pero esta palabra da nombre a la modestia. Luego no se distingue de la templanza.

3. La modestia parece referirse más bien a la corrección del prójimo, como enseña San Pablo: "No conviene que el siervo de Dios sea litigioso, sino manso para con todos, corrigiendo con modestia a quienes resisten a la voz de la verdad". Como corregir a los culpables parece ser acto de la justicia o de la caridad, síguese que la modestia forma parte de la justicia más bien que de la templanza.

Por otra parte, Cicerón puso la modestia como parte de la templanza.

Respuesta. La templanza modera los movimientos más difíciles, a saber, las concupiscencias del placer del tacto; y dondequiera que existe una virtud centrada en el bien máximo, conviene que existan virtudes secundarias acerca de objetos menos importantes, ya que la vida del hombre debe estar moderada en todos sus aspectos por las virtudes correspondientes. Así como anteriormente pusimos una virtud, la magnificencia, cuyo objeto eran los grandes gastos, además de la virtud principal llamada liberalidad, que se contenta con cosas de más fácil adquisición, así también hace falta que una virtud secundaria modere los movimientos que no requieren esfuerzo tan grande. Esta es la modestia, parte potencial de la templanza.

Soluciones. 1. Los nombres comunes suelen aplicarse a veces a las partes más insignificantes de una totalidad; por ejemplo, el nombre "ángel" se reserva a la especie más baja de los ángeles. Así también, la palabra "modo", moderación, elemento común a todas las virtudes, se atribuye de forma especial a la virtud que tiene por objeto regular los movimientos fáciles.

ex quadam "moderatione". Ab hac autem sumitur nomen modestiae. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars eius.

3. Praeterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem: secundum illud II ad Tim. 2,24-25: "Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati". Sed correctio delinquentium est actus iustitiae vel caritatis, ut supra habitum est (q.33 a.1). Ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiae quam temperantiae.

Sed contra est quod Tullius ponit modestiam partem temperantiae ("Rhetor." 2,54).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.141 a.4; q.157 a.3), temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quae mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes regulatam esse: sicut supra[3] dictum est quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum praeter quam est necessaria liberalitas, quae fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et haec virtus vocatur modestia, et adiungitur temperantiae sicut principali.

Ad primum ergo dicendum quod nomen commune quandoque appropriatur his quae sunt infima: sicut nomen commune "angelorum" appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam et "modus", qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quae in minimis circa modum ponit.

[3] Q.129 a.2; q.134 a.3 ad 1.

Ad secundum dicendum quod aliqua temperatione indigent propter suam vehementiam, sicut vinum forte temperatur: sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes: modestia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum quod modestia ibi accipitur a modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

2. Aunque moderación se exige en todo, es especialmente necesaria en ciertos casos por la violencia con que se manifiesta el acto, como sucede, por ejemplo, con el uso del vino. La templanza se ocupa, pues, de las pasiones vehementes; la modestia, de las débiles.

3. La modestia se emplea en el lugar aducido con sentido general, como se requiere en todas las virtudes.

ARTICULO 2

Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones [1]

Si la modestia se ocupa solamente de los actos externos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones.

1. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus, Phil. 4,5. mandat ut "modestia" nostra "nota sit omnibus hominibus". Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Praeterea, virtutes quae sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiae, quae est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Praeterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quae pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium; et circa ea quae pertinent ad cognitionem, quae est proprie virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quae pertinent ad irascibilem, et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia praedicta.

Sed contra, in omnibus praedictis oportet observari "modum", a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia praedicta est modestia.

Dificultades. Parece que la modestia se ocupa únicamente de los actos externos.

1. Los movimientos interiores de la pasión no los conoce nadie externamente. Pero el Apóstol recomienda que "nuestra modestia sea conocida de todos". Luego se trata de una virtud visible.

2. Las virtudes que tienen por objeto las pasiones se distinguen de la justicia, cuyo objeto son las acciones externas. Como la modestia es una sola virtud, si se refiere a las acciones externas, no puede referirse a pasiones internas.

3. Ninguna virtud puede extender su radio de acción al objeto del apetito, que está moderado por las virtudes morales, y al objeto del entendimiento, propio de las virtudes intelectuales; ni tampoco puede comprender el mundo de lo concupiscible e irascible juntamente. Si, pues, la modestia es una sola virtud, no puede ocuparse de todos esos objetos.

Por otra parte, en la multiplicidad de objetos señalados hay que observar el "modo" conveniente. Luego la modestia puede ocuparse de todos ellos.

---

[1] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 3.

Respuesta. La modestia se distingue de la templanza en cuanto que esta última modera los movimientos más difíciles de refrenar, mientras que la modestia se fija en los más fáciles. Pero este principio parece haber sido interpretado de diversas maneras en relación con la modestia. Hubo algunos que todo objeto en el que encontraban una razón especial que constituía motivo de trabajo para gobernarlo, lo substraían a la acción de la modestia, dejando para ésta las cosas pequeñas. Y como es evidente que el refrenar los placeres del tacto es cosa difícil, separaron templanza y modestia.—Luego vino Cicerón, y, viendo que el imponer moderación en las penas revestía especial importancia, substrajo también la clemencia del círculo de la modestia, dejando para ésta todos los otros casos que debemos moderar.

Esos casos parecen ser cuatro: primero, movimiento del alma en busca de propia excelencia, que está moderado por la "humildad"; segundo, movimiento de deseo respecto del conocimiento, que está moderado por la "estudiosidad", en contraposición a "curiosidad"; tercero, moderación en los movimientos y acciones corporales, a fin de que se realicen con decencia y honestidad, tanto en momentos de juego como obrando con seriedad; cuarto, moderación en el aparato exterior, a saber, en el vestir y acciones similares. Acerca de estos movimientos, algunos autores pusieron virtudes especiales, como Andrónico, que las llamó "mansedumbre, sencillez y humildad", y otras parecidas; y Aristóteles, que puso la "eutrapelia" para moderar los placeres del juego. Todo esto va contenido en la modestia, según la amplitud señalada por Cicerón. Luego la modestia no se ocupa solamente de los actos externos, sino incluso de los interiores.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quae in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiae, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt.—Sed praeter hoc, Tullius (l.c.) consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione poenarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiae, ponens modestiam circa omnia quae relinquuntur moderanda.

Quae quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam: quem moderatur "humilitas". Secundum autem est desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem: et in hoc moderatur "studiositas", quae opponitur "curiositati". Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones: ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et aliis huiusmodi. Sed circa quaedam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes: sicut Andronicus [3] "mansuetudinem, simplicitatem" et "humilitatem", et alia huiusmodi, de quibus supra dictum est (q.143). Aristoteles etiam circa delectationes ludorum posuit "eutrapeliam" [4]. Quae omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

---

[3] *De affect.:* de temperantia.
[4] *Ethic.* 2 c.7 n.13 (Bk 1108a24): S.Th., lect.9.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora.—Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quaedam exteriora signa.

Ad secundum dicendum quod sub modestia continentur diversae virtutes, quae a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quae requirunt diversas virtutes.—Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiae ad invicem, quanta est iustitiae, quae est circa operationes, ad temperantiam, quae est circa passiones: quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

Soluciones. 1. El Apóstol nos habla de la modestia en los actos externos, y ya sabemos que también el orden interior se puede patentizar por los signos externos.

2. Puesto que la modestia comprende muchas virtudes, catalogadas en forma diversa por los autores, no hay inconveniente en que su objeto corresponda también a muchas virtudes.—Pero no existe tanta diversidad entre las partes de la modestia como la que media entre la justicia—que tiene por objeto los actos externos—y la templanza—que se ocupa de las pasiones—, ya que en las acciones y pasiones que no revisten especial dificultad por razón de la materia, sino sólo por parte de la moderación, no existe sino una virtud, que es la modestia.

3. La misma solución vale para la dificultad tercera.

SOBRE LA HUMILDAD

Se hace un poco extraño, a primera vista, que una virtud tan decisiva en la vida espiritual y humana del hombre, tan ponderada en la revelación y tradición, quede retrasada hasta este lugar en la sistematización teológica. Sin embargo, es el momento más indicado para comprender su misma grandeza y su modo formal, propio, esencial, de realizar la razón de virtud.

Entre la multitud de aspectos que cabría considerar: virtud sobrenatural, contenida en la Sagrada Escritura, insistentemente recomendada por Jesucristo, por los tratadistas de vida espiritual, etc., seleccionaremos cuatro temas principales: *naturaleza, dignidad, importancia y grados,* dando así un esquema de toda la cuestión. Los detalles quedan para otro género de comentarios.

I. Naturaleza: la humildad es virtud moral (a.1-4)

Como de costumbre, comienza el Angélico situándonos en el mundo de la humildad mediante una proposición del problema que ofrece perspectivas de intuición de la verdad. Hablando de las pasiones—movimientos regulados por las virtudes morales—, se estableció una doble fuerza en forma absoluta—de atracción y repulsión—, que daba lugar a un doble movimiento: frente al bien percibido se origina el movimiento de amor; frente al mal percibido como mal se promueve la pasión de odio. Y frente al objeto bueno y amable percibido como difícil, arduo, etc., se establece otra bifurcación del movimiento pasional o apetitivo. En efecto: si el bien se reviste de dificultad y exige abnegación y sacrificio, lucha y decisión, para alcanzarlo, pero le vemos como posible, descubriremos en el espíritu una tendencia de acercamiento, de atracción en pos de él: la *esperanza;* si le vemos inasequible, porque ese mismo bien con sus encantos y halagos nos exige más de lo que quisiéramos o pudiéramos entregarle como medio de disfrutar en su posesión, surge la *desesperación*...

Prescindiendo ahora de la primera división de las pasiones del concupiscible, que buscan el bien o rehuyen el mal en forma absoluta, y concretándonos a las que persiguen la consecución del *bien arduo* y *difícil,* necesitamos dotar al espíritu de dos facultades o fuerzas que caminen juntas, aunque aparentemente tengan dirección contraria. Una de ellas se encargará de moderar nuestro deseo de bienes, sirviendo de freno a fin de que nuestras aspiraciones no trasciendan el justo límite impuesto por la razón a nuestra conducta. Otra se ocupará de dar firmeza y valor,

no suceda que la magnitud de las dificultades haga sucumbir al hombre. La primera es precisamente la *humildad;* la segunda, la *magnanimidad*. Aquélla tiene por objeto refrenar nuestros impulsos para que no se lancen tras una gloria desproporcionada a nuestras posibilidades, y ésta confiere energía y grandeza de ánimo para no detenerse en pequeñeces, sino aspirar a lo perfecto, a lo sublime, a lo valioso.

En virtud de ese carácter de rebajamiento de sí mismo para contentarse con el modo de vida y dignidad en que honradamente se encuentra, la humildad busca para sí misma el puesto más escondido, más llano, más en contacto con la tierra, al par que la magnanimidad nos saca del círculo mezquino de todo interés humano, para llenarnos con ideales de grandeza. Pero, como ambas tendencias se regulan por el recto orden de la razón, resulta que, cuando la humildad nos hace pequeños, la magnanimidad nos hace grandes en la pequeñez; y cuando la magnanimidad nos hace levantar los ojos a cosas grandes, la humildad nos adorna con el vestido de la sencillez en la estimación del propio valer, dejándolo todo y refiriéndolo todo al Dador de todo bien (a.1 ad 3.4).

Esta descripción del Aquinate nos permite ahora definir la humildad esencialmente, colocándola en el círculo de la templanza, como trataremos de demostrarlo inmediatamente. Humildad es *una virtud del apetito irascible que refrena los deseos de propia grandeza, haciéndonos conocer nuestra pequeñez ante Dios.*

Virtud del apetito irascible (a.2).—«Lo propio de la humildad es moderar los deseos en cuanto exceden las propias facultades» (a.2). Algo de muerte tiene la represión de un impulso tan vehemente como suele ser el deseo de propia excelencia y grandeza. Nace éste de lo más profundo de nuestro ser, y es en la entraña misma del hombre donde se libra la batalla. La soberbia no se deja dominar sino después de muchos combates en que la humildad ha de ir ganando terreno paulatinamente, haciéndonos comprender la pequeñez de nuestro vivir. Este deseo o apetito de excelencia radica en la facultad irascible, y está pidiendo una mano maestra que la encadene. Esa mano es la humildad, que radicará precisamente en la facultad necesitada de su ayuda y de su maestría. La muerte del deseo hay que producirla allí mismo donde se alimenta el deseo. Vicio y virtud coinciden en la materia, aunque sus objetivos sean diametralmente opuestos.

Que refrena los deseos de propia grandeza (a.2).—Nuestro apetito de grandeza o excelencia puede ser recto, como sucede en la magnanimidad. Pero puede ser también desordenado, desmedido, desproporcionado a nuestra vida, a nuestro modo de ser, a la condición de nuestra persona. Apetecer más de lo que honradamente nos conviene es vicio de *soberbia*. Contra él tiene que luchar la humildad para imponer moderación, orden, medida, proporción. No quiere esto decir que el humilde jamás pueda aspirar a nada; no puede aspirar a nada que sea desordenado, incongruente. Llevado de la mano de Dios, puede aspirar al mismo Dios, al mismo tiempo que afirma su propia pequeñez y miseria (ad 3).

Haciéndonos conocer nuestra pequeñez ante Dios (a.2 y 3).—La humildad esencialmente es moderación del apetito irascible y reside en él; pero, a fin de conseguir un equilibrio perfecto, necesita un conocimiento también perfecto de dos cosas: de su propia nada y de la grandeza de Dios. El conocimiento de su propia nada le indicará lo que le falta en cada momento para lograr una virtud perfecta; y el conocimiento de la grandeza de Dios le hará gustar, al mismo tiempo, la sublimidad de hu-

millarse ante El y ante todas las cosas por El. De esta forma la humildad se identifica con la verdad.

En efecto, no hay verdad más evidente que nuestra miseria a los ojos de Dios. En un plano puramente ontológico de valores, esta verdad funda la virtud de la humildad desde el punto de vista intelectual o cognoscitivo. Junto a esa verdad referente a Dios se descubre palmariamente la verdad de nuestro ser, de nuestra pequeñez, de nuestra nada, si prescindimos de Dios. Luego ontológicamente también aparece la necesidad de someternos totalmente a sus mandatos, de postrarnos ante El, para que nunca nos prive de su sostenimiento. Si a esa observación metafísica le añadimos la voluntaria y gustosa aceptación de este orden de verdades, para vivirlo, tenemos la virtud de la humildad, primariamente constituída por una fuerza moral que cohibe los deseos desordenados de propia excelencia, en que nuestra pequeñez trata de rebelarse contra la grandeza de Dios (a.2 ad 3).

Secundariamente, y como derivación de este carácter primario de la humildad, esta virtud nos hace inclinar a vernos inferiores incluso respecto de nuestros semejantes, que se encuentran en la misma relación de dependencia respecto de Dios. Y debe ser así, por una razón sencillísima que el Angélico anota en el artículo 3 : estando todos y cada uno de los hombres totalmente en las manos de Dios, sea en el orden natural o en el sobrenatural, en todos podemos encontrar algo que es propio nuestro y algo que es de Dios ; por lo nuestro somos todos iguales ; no hay más que defectos y miseria ; pero por los dones de Dios, correspondidos más o menos generosamente, cabe enorme diferencia dentro del espíritu humano. Por consiguiente, si consideramos lo que en cada uno existe como propio, es indiscutible que, bajo esa razón formal, cada cual se encuentra en un nivel inferior a aquel en que se encuentren nuestros semejantes, considerados formalmente en lo que tienen de Dios. Dicha inferioridad la recoge la virtud del humilde para someterse a él en nombre de Dios. E incluso puede llegar a estimar que todos sus hermanos poseen mayor cúmulo de bienes, de perfecciones, y menos cantidad de defectos y pecados, y que, por tanto, a todos se debe someter (a.3). Esto no puede llevarnos a la conclusión de que por humildad necesitemos o podamos negar la generosidad de Dios para con nosotros al dotarnos de ciertas cualidades naturales o sobrenaturales. La verdad es parte de la humildad ; pero la humildad nos invita a que juzguemos verdadero nuestro defecto y miseria y disculpemos las faltas de los demás...

Concluyamos, pues, diciendo que la humildad tiene como columnas en las que debe apoyarse dos principios inconmovibles : la *verdad* y la *justicia;* y que consiste en pensar y obrar con verdad y justicia a los ojos de Dios en cualquiera de las materias.

Sólo nos queda por anotar el contenido del artículo 4, en el que se trata de reducir la humildad a la templanza. Partimos de un supuesto evidente : que la humildad es virtud moral y no teológica ; y admitimos también el carácter que le hemos señalado como propio suyo : reprimir los deseos desordenados de propia excelencia. Ahora nos interrogamos : ¿en qué grupo de virtudes debemos colocar la humildad dentro del círculo de las morales o cardinales?

La norma a que nos atenemos en la designación de las distintas partes de una virtud es el modo fomal de la virtud principal (a.4). Por consiguiente, con analizar el modo propio de la humildad y estudiar lue-

go qué virtud principal posee ese distintivo, podremos concluir legítimamente cuál es el encasillado en que debe colocarse la humildad.

El carácter distintivo de la humildad lo hemos determinado ya: *moderación del apetito de propia excelencia.* ¿Hay alguna virtud cardinal que recoja este carácter? La justicia lo tiene, pero en sentido muy diverso. Es virtud de acciones, no de pasiones. La prudencia también lo tiene, pero como juicio racional de la vida práctica. La fortaleza también, pero como resistencia decidida a los peligros. Sólo la templanza tiene como sello peculiar «refrenar y reprimir el ímpetu pasional. Por orden a esa moderación, todas las virtudes que refrenan o reprimen el ímpetu de los diversos afectos y acciones son partes de la templanza. Y así como la mansedumbre reprime el movimiento de ira, la humildad reprime el movimiento de esperanza, que es aspiración del espíritu a cosas altas. Luego con igual derecho que proponemos la mansedumbre como parte de la templanza, hay que proponer también la humildad» (a.4).

Con tal que se mantenga el modo formal de la virtud principal, no hace falta siquiera que ambas radiquen en el mismo sujeto inmediato de operaciones. «Las partes de una virtud cardinal no se señalan por la adecuación de objeto o materia, sino por la coincidencia en el modo de obrar» (a.4 ad 2).

II. Dignidad: la humildad sigue en excelencia a la justicia legal

El criterio conforme al cual se determina la dignidad o excelencia de las virtudes es su relación con el fin de la vida moral y vida humana sobrenatural. Tanto más perfecta será la virtud, objetivamente hablando, cuanto nos deje más cerca del fin. Así, las virtudes teologales, que se dirigen inmediatamente al objeto constitutivo de la felicidad, Dios en sí mismo, poseen primacía absoluta sobre todas las demás. Y aun dentro de las teologales se prefiere la caridad a la fe y esperanza, ya que la consideración absoluta es más perfecta que la relativa, aun tratándose de un objeto simplicísimo como es Dios. Después de las virtudes teologales, las restantes se ordenan entre sí en función de medios que conducen a él. Esta dirección u ordenación al fin formalmente procede de la inteligencia y por participación se encuentra también en el apetito racional, iluminado por la inteligencia. En virtud de este principio, llegamos al resultado siguiente: todas las cosas están ordenadas al fin por la *justicia;* y cada materia particular está ordenada por la virtud moral correspondiente. Luego la justicia es más excelente que las otras tres. Pero, como la humildad es precisamente la disposición de ánimo que se requiere para el cumplimiento de la justicia en universal, síguese que inmediatamente después de la justicia hay que colocar a esta virtud (a.5). Por tanto, no es la más excelente, porque no es la que mejor alcanza el fin; pero ocupa el puesto inmediato después de la justicia, sobre todo general.

III. Importancia: es sumamente importante en la vida humana (a.5 ad 2)

Lo mismo en la vida natural que en la sobrenatural, esta virtud resulta sumamente importante. En la vida natural, porque la verdad y justicia natural deben dar como fruto la humildad, único medio de poder sobrellevarnos mutuamente y de aceptar la superioridad de nuestros semejantes. En el orden sobrenatural, porque es fundamento de todo el edificio de la santidad.

Suele compararse muy legítimamente el conjunto de las virtudes cristianas a un edificio gigantesco; son sus torres, sus pilares, cimientos, etcétera. Comenzando por lo más indispensable, nos encontramos con el *vacío* de unas zanjas, que se *llenan* de hormigón; sobre él se *levantan* las columnas y paredes, que se juntan en el *abrazo* de unas bóvedas cubiertas de rica ornamentación. El vacío de las zanjas se compara a la *humildad,* que, viendo su nada, deja abierto el campo a los tesoros de Dios. Los cimientos auténticos, en plano constructivo, son las verdades de la fe—que de alguna manera ya tocan al cielo—, que sostienen las columnas de la esperanza y el calor de la caridad.

Sin la humildad es de todo punto imposible construir el edificio; pero sin la fe, esperanza y caridad no rellenamos el vacío. Luego la humildad es materialmente, como disposición, la primera; pero, en sentido positivo, la fe es el fundamento sobre el cual se construye la santificación del alma.

Si pudiéramos descender a las consecuencias prácticas a que nos lleva irremediablemente la falta de humildad, comprenderíamos mejor el alcance de esta hermosa doctrina. Absolutamente nada podremos hacer sin humildad, ya que, como enseña San Agustín en su Regla, «la soberbia —vicio opuesto a la humildad—corrompe incluso las cosas que de suyo son buenas». Muchos de los pecados que descubrimos en las almas, aunque inmediatamente sean elícitos de otros vicios, y muchas deficiencias en la virtud, aunque inmediatamente se atribuyan a otras causas, son defecto de humildad. A este respecto nos sirve de maravilla el curioso símil de San Juan Crisóstomo aducido en el a.5 sol.1: «Dadme dos carros: uno tirado por la justicia y la soberbia, otro por la humildad y el pecado. Veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus fuerzas, sino por las de la humildad, su compañera; y cómo, en cambio, el de la justicia será vencido, no por su propia fragilidad, sino por el peso e hinchazón de la soberbia».

IV. Grados de la humildad (a.6)

Una palabra nada más sobre este punto. Santo Tomás lo explica bellísimamente, siguiendo la enumeración de San Benito, y no hace falta copiar lo que él suficientemente declara.

Ha sido una preocupación bastante general de los tratadistas de vida espiritual el determinar de alguna forma las diversas etapas del progreso en esta virtud. En realidad, no es necesario señalar sino tres momentos, que comprenden numerosísimos estados, y que el mismo Santo Tomás

aplicó ya repetidas veces en la clasificación de jerarquías, órdenes, etc. Esos tres grados son : principio, medio y fin ; es decir, grado mínimo de humildad, que corresponde al grado mínimo de gracia ; grado medio, que es todo el recorrido de la vida espiritual hasta llegar a la unión perfecta con Dios, y grado último, propio de las almas en sus cumbres de transformación en Cristo. Claro está que en ese recorrido, en ese principio y fin, cabe una gama indefinida de estados, porque el estancamiento es impropio de la virtud.

Santo Tomás pone especial cuidado, con hermosas sugerencias, en determinar la precisión de los doce grados enumerados por San Benito, y a ellos reduce la división de San Anselmo, de la Glosa y de San Agustín. Pueden verse todas ellas en la obra del P. Antonio Royo *Teología de la perfección cristiana* (BAC) p.628ss.

CUESTION 161

(In sex articulos divisa)

De humilitate

De la humildad

Deinde considerandum est de speciebus modestiae (cf. q.160 introd.). Et primo, de humilitate, et superbia (q.162), quae ei opponitur: secundo, de studiositate (q.166), et curiositate sibi opposita (q.167); tertio, de modestia secundum quod est in verbis vel factis (q.168); quarto, de modestia secundum quod est circa exteriorem cultum (q.169).

Circa humilitatem quaeruntur sex.

Primo: utrum humilitas sit virtus.

Secundo: utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis.

Tertio: utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere.

Quarto: utrum sit pars modestiae vel temperantiae.

Quinto: de comparatione eius ad alias virtutes.

Sexto: de gradibus humilitatis.

Vengamos al estudio de las especies en que se divide la modestia. Comencemos por la humildad y su vicio opuesto, la soberbia; luego, la virtud de la estudiosidad y su vicio opuesto, la curiosidad; en tercer lugar, la modestia en palabras y obras, y, por fin, la modestia en el aparato exterior.

Acerca de la humildad proponemos seis artículos:

Primero: si la humildad es virtud.

Segundo: si radica en el apetito o en la razón.

Tercero: si por humildad debe uno someterse a todos.

Cuarto: si es parte de la templanza o modestia.

Quinto: relación que guarda con las otras virtudes.

Sexto: los grados de humildad.

ARTICULO 1

Utrum humilitas sit virtus

Si la humildad es virtud

Dificultades. Parece que la humildad no es virtud.

1. La virtud tiene razón de bien, mientras que la humildad es un castigo. Al menos así lo confiesa el Salmo: "Fueron humillados en el cepo sus pies". Luego la humildad no es virtud.

2. Virtud y vicio son conceptos contrapuestos. La humildad hay veces que tiene sentido de vicio, como cuando decimos: "Se humilla como un malvado". Luego la humildad no es virtud.

3. Las virtudes no se oponen mutuamente. En cambio, la humildad se opone a la magnanimidad, pues ésta aspira a cosas grandes, y aquélla las rehuye. Luego la humildad no es virtud.

4. La virtud es "disposición del ser perfecto", mientras que la humildad es propia de los imperfectos, no pudiendo aplicarse a Dios, quien no puede humillarse ni someterse a otro poder. Luego la humildad no es virtud.

5. "Toda virtud moral se ocupa de acciones y pasiones". Como la humildad no aparece entre las virtudes que regulan las pasiones ni entre las partes de la justicia que moderan las acciones externas, síguese que no es virtud.

Por otra parte está la autoridad de Orígenes en su comentario al texto evangélico: "Se fijó en la humildad de su sierva: En la Escritura, la humildad se cuenta como virtud, incluso

Ad primum sic procedítur. Videtur quod humilitas non sit virtus.

1. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali poenalis: secundum illud Ps. 104,8: "Humiliaverunt in compedibus pedes eius". Ergo humilitas non est virtus.

2. Praeterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium: dicitur enim Eccli. 19,23: "Est qui nequiter se humiliat". Ergo humilitas non est virtus.

3. Praeterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quae tendit in magna: humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

4. Praeterea, virtus est "dispositio perfecti", ut dicitur in VII "Physic." [1] **Sed humilitas videtur esse imperfectorum: unde et Deo non convenit humiliari, qui nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.**

5. Praeterea, "omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones", ut dicitur in II "Ethic." [2] **Sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones** [3]**: neo etiam continetur sub iustitia, quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.**

Sed contra est quod Origines dicit [4]**, exponens illud Lc. 1,48, "Respexit humilitatem ancillae suae": "Proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas praedicatur: ait quippe Salvator, "Discite**

---

[1] C.3 n.4 (Bk 246a13) : S.Th., lect.5.
[2] C.3 n.3 (Bk 1104b13) : S.Th., lect.3.
[3] *Ethic* 2 c.7 (Bk 1107a28) : S.Th., lect.8.9
[4] *In Lc.* homil.8 : MG 13,1821.

a me, quia mitis sum et humilis corde".

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est (1-2 q.23 a.2), cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (1-2 q.61 a.2) quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem: circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam: et haec est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quaedam virtus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro "Etymol." [5], "humilis dicitur quasi humi accliuis", idest, imis inhaerens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex principio extrinseco: puta cum aliquis ab alio deiicitur. Et sic humilitas est poena.—Alio modo, a principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene: puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad Dominum, Gen. 18,27: "Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis". Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male: puta cum "homo, honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, et fit similis illis" (Ps. 48,13).

como virtud propia del Salvador, que dice: Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón".

Respuesta. Hablando de las pasiones, dijimos que el bien arduo reune dos cualidades: una que nos atrae, la razón de bien; otra que nos retrae, la dificultad para conseguirlo. El primer aspecto da lugar a un movimiento de esperanza; el segundo, a un movimiento de desesperación. También expusimos ya que, para moderar esos movimientos o impulsos en busca del bien, necesitábamos una virtud moral que nos sirviera de freno, y otra para dar firmeza de ánimo y valor, a fin de resistir al movimiento de alejamiento. Por consiguiente, en torno al apetito del bien arduo se precisa una doble virtud: la primera, para moderar y refrenar el espíritu a fin de que no aspire desmedidamente a cosas altas, misión que cumple la humildad; la segunda, que dé firmeza al ánimo contra la desesperación y le empuje a la consecución de los grandes bienes conforme a la recta razón. Esta función se confía a la magnanimidad. Luego la humildad es virtud.

Soluciones. 1. "Humilde, explica San Isidoro, equivale a pegado a tierra", adherido a ella. Esta adherencia puede alcanzarse por dos medios: primero, en virtud de un principio extrínseco; por ejemplo, cuando otro nos hace besar el polvo. En este caso, la humildad es pena.—Segundo, en virtud de un principio intrinseco que nos inclina bien o mal. Bien, por ejemplo, cuando, convencido de sus defectos, el hombre se reconoce pequeño, como Abrahán cuando dijo: "Hablaré a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza". En estas condiciones, la humildad es virtud. Mal, como cuando el hombre, "no dándose cuenta de la propia dignidad, se compara con los jumentos y se hace semejante a ellos", conforme a la expresión del Salmo.

[5] Loc. ad litt. H: ML. 82,379.

2. La humildad, como virtud, significa cierto laudable rebajamiento de sí mismo. Esto puede hacerse a veces por puro formulismo exterior e hipócrita, cual acontece en la "falsa humildad", que, en palabras de San Agustín, es "una gran soberbia", pues se busca la propia gloria.—Otras veces se adopta dicha actitud por convencimiento interior. Esto es verdadera virtud, ya que la virtud consiste principalmente en el juicio interior de la mente, como enseña Aristóteles, no en las manifestaciones externas.

3. La humildad reprime el apetito a fin de que no aspire a cosas que superan el recto orden de la razón. La magnanimidad nos impulsa a lo grande, pero presidido por la inteligencia. No se opone, pues, a la humildad, sino que ambas convienen en someterse al dictamen de la razón.

4. Hay dos clases de perfección. Una absoluta, carente de todo defecto, tanto en sí mismo como en relación con los otros seres. En este sentido, sólo Dios es perfecto, y en El no cabe humillación sino en virtud de la naturaleza asumida.—Pero puede hablarse también de una perfección relativa, es decir, perfección según las exigencias de la propia naturaleza, del tiempo, del estado, etc., en cuyo caso el virtuoso es perfecto, aunque su perfección, comparada con la de Dios, es una sombra nada más. "Todas las cosas, delante de Dios, son como si no existieran", dice Isaías. Existe, por tanto, un motivo de humillación en el hombre.

5. Aristóteles no se preocupó de señalar sino las virtudes que se refieren a la vida civil, en que se determina perfectamente la sujeción de unos miembros a otros conforme

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem delectionem ad ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem. Unde haec est "falsa humilitas": de qua Augustinus dicit in quadam epistola [6], quod est "magna superbia", quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriae.—Quandoque autem fit secundum interiorem motum animae. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus: quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum, in libro "Ethicorum" [7].

Ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, simpliciter: in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus: cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam.—Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid: puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus. Cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur: secundum illud Is. 40.17: "Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo". Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum quod Philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem de-

[6] Ep.149 *Ad Paulinum* c.2: ML 33,642; cf. *De virgin.* c.43: ML 40,422.
[7] L.2 c.5 n.4 (Bk 1106a3): S.Th., lect.5.

terminatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit sublectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

a la justicia legal. Pero la humildad, como virtud especial, considera principalmente la sujeción del hombre a Dios, en cuyo honor se humilla sometiéndose incluso a otros.

ARTICULO 2

Utrum humilitas consistat circa appetitum

Si la humildad radica en el apetito

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis.

1. Humilitas enim superbiae opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quae pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregorius, XXXIV "Moral." [8], quod "superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur"; unde etiam in Ps. 130,1 dicitur: "Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei": oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, quam de se aliquis aestimat parvam.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De virginit." [9], quod "humilitas paene tota disciplina Christiana est". Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora: secundum illud I ad Cor. 12,31: "Aemulamini charismata meliora". Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis aestimationem.

3. Praeterea, ad eandem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem: sicut eadem fortitudo est quae refrenat audaciam, et quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat ani-

Dificultades. Parece que la humildad no está en el apetito, sino en la razón.

1. La humildad se contrapone a la soberbia, vicio de orden cognoscitivo, como enseña San Gregorio. La soberbia se trasluce al exterior por los ojos primeramente", según testimonio del Salmo: "Señor, mi corazón no se ha ensoberbecido ni mis ojos se han erguido", y ya sabemos que los ojos sirven para el conocimiento más que para otra cosa. Luego la humildad pertenece más bien al conocimiento por el que uno piensa de sí mismo con cierta bajeza.

2. "La humildad inunda el campo de la doctrina cristiana", dice San Agustín, de suerte que nada se encuentra en ésta que contradiga a esta virtud. Como en la doctrina cristiana se nos manda "aspirar siempre a mejores dones", según atestigua San Pablo, síguese que no es propio de la humildad reprimir el apetito de bienes arduos, sino más bien reprimir el estimarlos como tales.

3. Es una misma la virtud que refrena los movimientos superfluos y la que da firmeza de espíritu contra la huída cobarde. Así vemos, por ejemplo, que la fortaleza refrena la audacia e infunde fuerzas contra el temor. Como sabemos ya que la mag-

[8] C.22: ML 76,743.
[9] C.31: ML 40,413; cf. *Serm. ad popul.* serm.351 c.3: ML 39,1538.

nanimidad comunica energías para superar las dificultades que sobrevengan en la búsqueda de los grandes bienes, si la humildad refrenara también el apetito de cosas grandes, se seguiría que la humildad no se distingue de la magnanimidad, conclusión que resulta inadmisible. Luego la humildad no tiene por objeto el deseo de grandes cosas, sino la estimación de las mismas.

4. Andrónico señaló como objeto de la humildad el aparato exterior, pues dice que es "el hábito de no excederse en gastos y preparativos". Luego no está en el apetito.

Por otra parte, afirma San Agustín que "humilde es quien prefiere ser despreciado en la casa del Señor a morar en los palacios de los pecadores". Como esta libre elección es acto del apetito, síguese que la humildad se contrae más al apetito que a la estimación.

Respuesta. La característica de la humildad es matar los deseos de lo que excede las propias facultades. Para conseguir esto, hace falta que cada cual conozca lo que le falta para alcanzar la perfección de la virtud. Por consiguiente, el conocimiento de los propios defectos pertenece a la humildad, como norma directiva del apetito; pero ella esencialmente está en el apetito, como moderadora del mismo.

Soluciones. 1. La mirada altanera es signo de soberbia, porque excluye la reverencia y el temor, que hacen a los hombres ir con la mirada hundida en el suelo, no atreviéndose a compararse con nadie. Pero de ahí no se concluye que la humildad, esencialmente, pertenezca al orden cognoscitivo.

mum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate. Quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa aestimationem.

4. Praeterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum: dicit enim [10] quod humilitas est "habitus non superabundans sumptibus et praeparationibus". Ergo non est circa motum appetitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De poenit." [11], quod humilis est "qui elegit abiici in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum". Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum, magis quam circa aestimationem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus.

Ad primum ergo dicendum quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiae, inquantum excludit reverentiam et timorem. Consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

---

[10] *De affect.*: de temperantia.
[11] *Serm. ad popul.* serm.351 c.1: ML 39,1536.

Ad secundum dicendum quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquid ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem: praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum (Mt. 23,12) exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit, in libro "De poenit." (ib.): "Aliud est levare se ad Deum: aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se prolicit, ab illo erigitur: qui adversus illum se erigit, ab illo prolicitur".

Ad tertium dicendum quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem; utriusque enim ratio est ex hoc quod homo debet bonum rationis periculis mortis praestare. Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni: ne scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus, in libro "De serm. Dom. in monte" [12], **humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat: unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur: unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.**

[12] L.1 c.4: ML 34,1234.

2. Aspirar a bienes mayores confiando en las propias fuerzas es acto contrario a la humildad; pero el aspirar a ellas confiando en el auxilio divino no va contra la humildad, ya que tanto más cerca estamos de Dios cuanto más nos hundimos en la humildad. Por eso escribió San Agustín: "Una cosa es elevarse hacia Dios y otra levantarse contra El. Quien se prosterna ante El, siente la mano que le levanta; quien se ensoberbece, siente el peso que le deprime".

3. En la fortaleza es una misma la razón que da fuerza contra el temor y refrena la audacia, pues en ambos casos existe el mismo motivo: anteponer el bien de la inteligencia a los peligros de muerte. Pero refrendar la presunción de la esperanza, como hace la humildad, y dar ánimo contra la desesperación—cosa que pertenece a la magnanimidad—son dos consideraciones muy diversas. Dando firmeza al espíritu contra la desesperación, conseguimos nuestro propio bien, evitando el que por ella nos hagamos indignos del bien que nos correspondía. En cambio, para reprimir la presunción de la esperanza, hay que fijarse en la reverencia debida a Dios, a fin de no traspasar el grado de bondad que El nos ha señalado como propio nuestro. Se ve, pues, que la humildad dice especial relación a Dios; relación que San Agustín, bajo el nombre de pobreza de espíritu, atribuye al don de temor, por el cual reverenciamos a Dios. Por tanto, la proporción de fortaleza a audacia no es igual que la de humildad a esperanza, ya que la fortaleza, más bien que reprimir, utiliza la audacia, viniendo a ser más semejante a ella el exceso que el defecto; en cambio, el humilde, más bien que utilizarla, reprime la esperanza y confianza en sí mismo y, por tanto, más bien se opone a ella la sobreabundancia que el defecto.

4. La sobreabundancia en gastos de ostentación suele sobrevenir a causa de la jactancia, que la humildad reprime. Y en este sentido, secundariamente, la humildad se ocupa de los bienes externos como signos del apetito interior.

Ad quartum dicendum quod superabundantia in exterioribus sumptibus et praeparationibus solet ad quandam iactantiam fieri, quae per humilitatem roprimitur. Et quantum ad hoc, secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

ARTICULO 3

Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subiicere [a]

Si el hombre debe someterse a todos por humildad

Dificultades. Parece que el hombre, por humildad, no debe someterse a todos.

1. Como humildad consiste fundamentalmente en la sujeción del hombre a Dios—culto de latría, que no hay que tributarlo a los hombres—, síguese que el hombre, por humildad, no debe someterse a los otros hombres.

2. "La humildad hay que colocarla, dice San Agustín, de parte de la verdad, no de parte de la falsedad". Pero hay hombres que, estando colocados en grado muy alto, no pueden someterse a otros sin incurrir en falsedad. Luego la humildad no nos manda someternos a todos.

3. Nadie puede obrar en detrimento de la salud del prójimo. Pero, si nos sometemos a otros por humildad, podemos dar ocasión de que éste se ensoberbezca o de que desprecie al que así se somete, como advirtió San Agustín: "No suceda que, por excesiva humildad, se pierda la autoridad en el gobierno". Luego la humildad no nos manda someternos a todos los demás.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere.

1. Quia, sicut dictum est (a.2 ad 3), humilitas praecipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum: ut patet in omnibus actibus latriae. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De nat. et gratia" [13]: "Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis". Sed aliqui sunt in supremo statu: qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

3. Praeterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si aliquis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc verget in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret vel contemneret: unde Augustinus dicit, in "Regula" [14]: "Ne, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas". Ergo homo non debet se per humilitatem omnibus subiicere.

---

[a] Supra q.129 a.3 ad 4; infra a.6 ad 1; *In Phil.* 2 lect.3.

[13] C.34: ML 44,265.

[14] Ep.211: ML 33,964.

Sed contra est quod dicitur Phil. 2,3: "In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes".

Por otra parte, enseña San Pablo que "la humildad nos hace considerar a los demás como superiores a nosotros".

Respondeo dicendum quod in homine duo possunt considerari: scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem: secundum illud Osee 13,9: "Perditio tua, Israel: ex me tantum auxilium tuum". Humilitas autem, sicut dictum est (a.1 ad 5; a.2 ad 3), proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subicere quantum ad id quod est Dei in ipso.

Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere: secundum illud I ad Cor. 2,12: "Ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis". Et ideo absque praeiudicio humilitatis possunt dona quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae aliis apparent collata: sicut Apostolus, ad Eph. 3,5, dicit: "Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius".

Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio: cum tamen Apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat, Gal. 2,15: "Nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores".

Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est: ex quo potest ei se subicere per humilitatem.

Respuesta. En el hombre hay que considerar dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es propio del hombre todo lo defectuoso; de Dios, todo lo que pertenezca al orden de la salvación y perfección, como atestigua Oseas: "Tu perdición es obra tuya, Israel. Tu fuerza soy yo". Pues bien, dado que la humildad se ocupa preferentemente de la reverencia debida a Dios como súbditos, todo hombre, considerado en lo que es propio suyo, debe someterse a los demás en lo que éstos tienen de Dios.

La humildad no exige que lo que en nosotros existe de Dios se someta a lo que en los demás descubrimos también de Dios, ya que quien participa un don de Dios sabe que lo posee, según acredita San Pablo: "Sepamos qué dones hemos recibido de Dios". No es falta de humildad preferir los dones recibidos por nosotros a los dones recibidos por los demás, como enseña San Pablo: "A otras generaciones no fué revelado el misterio como ahora a los apóstoles".

Igualmente, no se exige por la humildad que sometamos lo que hay en nosotros como propio nuestro a lo que en los demás existe como suyo propio. En caso contrario, tendría que considerarse todo hombre más pecador que los demás, siendo así que el mismo San Pablo, sin faltar a la humildad, escribe: "Somos judíos por naturaleza, no pecadores de entre los gentiles".

Cabe, no obstante, pensar que los demás poseen mayor bondad que nosotros o que nosotros poseemos más defectos, y—en virtud de esa superioridad—humillarnos ante ellos.

Ad primum ergo dicendum quod non solum debemus Deum reve-

Soluciones. 1. A Dios tenemos que venerar no sólo en sí mismo, sino

en todas sus participaciones, aunque no de la misma forma en que veneramos a El. Por la humildad debemos someternos a todos nuestros prójimos en reverencia de Dios, como aconseja San Pedro: "Someteos todos a los hombres por Dios". Claro está que el culto de latría se reserva sólo para El.

2. Si anteponemos lo que hay de Dios en los demás a lo que hay en nosotros como propio nuestro, no incurrimos en falsedad. Por eso la Glosa, comentando las palabras de San Pablo: "Juzgando a los demás superiores a nosotros", dice así: "No debemos entender estas palabras con fingimiento; pensemos sinceramente que puede existir en los demás algo oculto por lo que sea superior a nosotros, aunque el bien que nos hace superiores a ellos no sea oculto".

3. La humildad, como las restantes virtudes, existe principalmente en la interioridad del alma. En virtud de esto, cabe muy bien someterse interiormente a otro sin hacerle daño alguno espiritual. También lo advirtió San Agustín en estas palabras: "Por el temor de Dios, el prelado debe estar a vuestros pies". Pero en los actos externos de humildad, como en los actos de las demás virtudes, hay que guardar la debida moderación, a fin de no causar daño espiritual al prójimo. Y si, haciendo el bien como debemos, nuestros prójimos pecan, esta falta no se imputa al humilde, ya que no trata de escandalizar, aunque el otro se escandalice.

reri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet: non tamen eodem modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Petr. 2,13: "Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum": latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum quod, si nos praeferamus id quod est Dei in proximo, et quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Phil. 2,3, "Superiores invicem arbitrantes", dicit Glossa [15]: "Non hoc ita debemus aestimare ut nos aestimare fingamus: sed vere aestimemus posse aliquid esse occultum in alio quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum".

Ad tertium dicendum quod humilitas, sicut et ceterae virtutes, praecipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animae alteri se subicere, sine hoc quod occasionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum suae salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit, in "Regula" (l.c. nt.14): "Timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris". Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus ceterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti: quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

---

[15] LOMBARDI: ML. 192.232; AUGUST., *Octog. trium quaest.* q.71: ML 40,82.

ARTICULO 4

Utrum humilitas sit pars modestiae vel temperantiae [a]

Si la humildad forma parte de la modestia o templanza

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit pars modestiae vel temperantiae.

1. Humilitas enim praecipue respicit reverentiam qua quis subiicitur Deo, ut dictum est (a. 3). Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae seu modestiae.

2. Praeterea, temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili: sicut et superbia, quae ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

3. Praeterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet (a.1 ad 3). Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (q.129 a.5). Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

Sed contra est quod Origenes dicit, "Super Lc." (l.c. nt.4): "Si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quae ab illis metriotes dicitur", idest mensuratio sive moderatio: quae manifeste pertinet ad modestiam et temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiae et temperantiae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [10] dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrena-

Dificultades. Parece que la humildad no es parte de la modestia o templanza.

1. Es propio de la humildad reverenciar a Dios. Como las virtudes que tienen a Dios por objeto se llaman virtudes teológicas, síguese que la humildad debe contarse más bien como virtud teológica que como parte de la modestia o templanza.

2. La templanza radica en el apetito concupiscible, mientras que la humildad parece pertenecer al irascible, lo mismo que la soberbia—su vicio opuesto—, que tiene por materia un objeto arduo. Luego la humildad no forma parte de la modestia o templanza.

3. La humildad y magnanimidad tienen el mismo objeto. Como la magnanimidad no es parte de la templanza, sino de la fortaleza, síguese que la humildad tampoco es parte de la modestia o templanza.

Por otra parte está la autoridad de Orígenes: "Si queréis saber el nombre de esta virtud y cómo la han llamado los filósofos, sabed—dice—que es lo mismo la humildad que mira a Dios que la metriotes", es decir, la moderación, virtud que pertenece a la modestia y templanza. Luego la humildad forma parte de la modestia y templanza.

Respuesta. La norma a que nos atenemos en la designación de las distintas partes de una virtud es el modo formal de esa virtud principal. El modo característico de la templanza y fuente de su nobleza es el

[a] Supra q.160 a.2; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª3.

[10] Q.137 a.2 ad 1; q.157 a.3 ad 2.

refrenar o reprimir el ímpetu de la pasión. Por orden a esa moderación, todas las virtudes que refrenan o reprimen el ímpetu de los diversos afectos y acciones, son partes de la templanza. Y así como la mansedumbre reprime el movimiento de ira, la humildad reprime el movimiento de esperanza, que es aspiración del espíritu a cosas altas. Luego, con igual derecho que proponemos la mansedumbre como parte de la templanza, hay que proponer también la humildad. Por eso, como Aristóteles dice que quien aspira a cosas pequeñas, conforme a su condición, no es magnánimo, sino solamente "moderado", nosotros podríamos decir que es humilde. Y entre las diversas partes de la templanza hay que colocar esta virtud bajo la modestia, como enseña Cicerón, ya que la humildad no es otra cosa que cierta moderación de espíritu. De ahí que San Pedro nos hable de "la incorruptibilidad del espíritu tranquilo y modesto".

tio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. Unde et Philosophus, in IV "Ethic." [17], cum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed "temperatum": quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta (q.160 a.2), continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur [18]: inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus. Unde et I Petr. 3,4 dicitur: "In incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus".

Soluciones. 1. Las virtudes teologales, que tienen por objeto el fin último, que es principio en la vida práctica, son causa de todas las otras virtudes. Por tanto, no hay inconveniente en que la humildad proceda de la reverencia debida a Dios y que, al mismo tiempo, sea parte de la templanza y modestia.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiae vel temperantiae.

2. Las partes de una virtud cardinal no se señalan por la coincidencia de objeto o materia, sino por la coincidencia en el modo de obrar propio de dicha virtud. Por eso, aunque la humildad radique en el apetito irascible, es parte de la modestia y templanza por razón del modo de obrar.

Ad secundum dicendum quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est [19]. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiae et temperantiae propter modum.

3. Aunque la humildad y magnanimidad coincidan en la materia, difieren en el modo de obrar; en virtud de esa distinción, la magnanimidad es parte de la fortaleza, y la humildad, parte de la templanza.

Ad tertium dicendum quod, licet magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo: ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiae.

[17] C.3 n.3 (BK 1123b5): S.TH., lect.5.
[18] *Rhet.* l.2 c.54.
[19] Q.157 a.4 ad 1; q.157 a.3 ad 2; cf. in corp.

ARTICULO 5

Utrum humilitas sit potissima virtutum [*]

Si la humildad es la virtud más noble

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum.

1. Dicit enim Chrysostomus [20], exponens illud quod dicitur Lc. 18,14, de pharisaeo et publicano, quod, "si mixta delictis humilitas tam facile currit ut iustitiam superbiae coniunctam transeat, si iustitiae coniunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum". Et sic patet quod humilitas praefertur iustitiae. Sed iustitia vel est praeclarissima virtutum, vel includit in se omnes virtutes: ut patet per Philosophum, in V "Ethic." [21] Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De verb. Dom." [22]: "Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis". Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis.

3. Praeterea, maiori virtuti malus debetur praemium. Sed humilitati debetur maximum praemium: quia "qui se humiliat, exaltabitur", ut dicitur Lc. 14,11. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [23], tota vita Christi in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit". Praecipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens, Mt. 11,29: "Discite a me, quia mitis sum et humilis corde". Et Gregorius dicit, in "Pastoral." [24], quod "argumentum redemptionis nos-

Dificultades. Parece que la humildad es la virtud más excelente.

1. San Crisóstomo, en la homilía sobre el fariseo y el publicano, pregunta: "Si la humildad, uncida con el pecado, tan veloz corre que deja atrás a la justicia emparejada con la soberbia, si la uncimos con la justicia, ¿hasta dónde no llegaría? Asistirá al mismo tribunal divino en medio de los ángeles". Parece, pues, que la humildad se debe preferir a la justicia. Pero la justicia, o es la virtud más excelente o incluye en sí todas las otras virtudes. Luego la humildad es la mayor de todas ellas.

2. San Agustín enseña: "Si quieres construir un edificio muy alto, reflexiona antes sobre la humildad, que es su fundamento". Luego parece que la humildad —fundamento de todas las virtudes—es la más digna de todas ellas.

3. A mayor virtud corresponde mayor premio. A la humildad corresponde el premio más alto, ya que "quien se humilla será exaltado". Luego la humildad es la mayor de las virtudes.

4. Y vuelve a insistir el mismo Santo: "Toda la vida de Cristo sobre la tierra, revestido de su humanidad, fué una lección para nuestra vida". El insistió en la humildad principalmente, como atestiguan sus propias palabras: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón"; de suerte que, como bellamente expone San Gregorio, "la humildad de Dios

---

[*] *Sent.* 4 d.33 q.3 a.3 ad 6.

[20] *Eglogae* homil.7 : MG 63,615.
[21] C.1 n.15 (BK 1129b27) : S.TH., lect.2.
[22] *Sermo ad popul.* serm.69 c.1 : ML 38,441.
[23] C.16 : ML 34,135.
[24] P.3 c.1 : ML 77,78.

ha sido causa de nuestra redención". Luego la humildad parece ser la mayor de todas las virtudes.

Por otra parte, sabemos que la caridad debe ser preferida a todas las virtudes, como inculca San Pablo: "Ante todo tened caridad". Luego la humildad no es la mayor de las virtudes.

Respuesta. La bondad de la virtud humana procede del orden de la razón, que se mide principalmente por relación al fin. Por eso las virtudes teologales, cuyo objeto es el fin último, son las más perfectas.

Pero secundariamente se tiene también en cuenta el orden que guardan entre sí los medios en función del fin. Esta ordenación radica esencialmente en la misma inteligencia ordenadora; por participación, en el apetito racional. Dicha ordenación, en forma universal, la establece la justicia, principalmente la legal. Y el someterse a su dictamen es obra de la humildad, si se toma en sentido universal; de cualquier otra virtud, en su materia propia. Por consiguiente, después de las virtudes teologales, que miran al fin directamente, y de las virtudes intelectuales, que miran a la misma razón, y de la justicia, principalmente después de la legal, sigue en perfección la virtud de la humildad.

Soluciones. 1. La humildad no se antepone a la justicia, sino a "la justicia unida con la soberbia", que le priva, por consiguiente, de la perfección de virtud, lo mismo que la humildad da la perfección de alcanzar el perdón de los pecados, como leemos en la narración evangélica que el publicano, por su humildad, "volvió a su casa justificado". Por eso nos sugiere San Crisóstomo esta bella imagen: "Dadme dos carros: uno tirado por la justicia y la soberbia, otro por la humildad y el pecado. Y veréis cómo el del pecado ade-

trae inventa est humilitas Dei". Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed contra est quod caritas praefertur omnibus virtutibus: secundum illud Col. 3,14: "Super omnia, caritatem habete". Non ergo humilitas est maxima virtutum.

Respondeo dicendum quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae.

Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante: participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia: quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas.

Ad primum ergo dicendum quod humilitas iustitiae non praefertur, sed "iustitiae cui superbia coniungitur", quae iam desinit esse virtus. Sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur: nam et de publicano dicitur, Lc. 18,14, quod merito humilitatis "descendit iustificatus in domum suam". Unde et Chrysostomus dicit [25]: "Geminas bigas mihi accommodes: alteram quidem iustitiae et superbiae; alteram vero peccati et humilitatis. Et videbis peccatum praevertens iustitiam, non propriis, sed humilitatis

[25] *De incomprch.* homil. 3: MG 48,745.

coniugae viribus: aliud vero par videbis devictum, non fragilitate iustitiae, sed mole et tumore superbiae".

Ad secundum dicendum quod, sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio ponitur. Virtutes autem vorae infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet: inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae; ut dicitur Iac. 4,6 quod "Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam". Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum.

Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe: per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem: secundum illud Heb. 11,6: "Accedentem ad Deum oportet credere". Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum quod contemnenti terrena promittuntur caelestia: sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur caelestes thesauri, secundum illud Mt. 6,19-20: "Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in caelo"; et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes caelestes, secundum illud Mt. 5,5: "Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur". Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia ipsa sola eam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam.

lanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad, con él uncida, y cómo la otra pareja se quedará atrás, no por falta de fuerzas en la justicia, sino por el peso e hinchazón de la soberbia".

2. El conjunto ordenado de todas las virtudes se asemeja a un verdadero edificio, en el que con toda propiedad se puede aplicar el nombre de fundamento a la virtud que primero se adquiere y es base de construcción. Como las verdaderas virtudes son infundidas por Dios, su adquisición, que tiene razón de principio, puede considerarse de dos formas. Primero, en cuanto que remueve los obstáculos de la virtud. En este sentido, la humildad ocupa el primer puesto; expulsa a la soberbia, a la que Dios resiste, y hace al hombre someterse al influjo de la gracia divina, desvaneciendo toda clase de soberbia, como enseña Santiago: "Dios resiste a los soberbios y da la gracia a los humildes". Tal es el modo como la humildad tiene razón de fundamento del edificio espiritual.

En una segunda forma, ese principio de construcción puede revestir tal característica directamente por el acercamiento hacia Dios, en cuyo caso el primer contacto con Dios nos lo da la fe, conforme a la doctrina del Apóstol: "Para acercarse a Dios es necesario creer". Luego, bajo este aspecto, la fe posee más perfecta razón de fundamento que la humildad.

3. A quien desprecia las cosas terrenas se prometen celestiales, así como a quienes desprecian las riquezas se prometen tesoros celestiales, según declara San Mateo: "No atesoréis riquezas en la tierra, sino en el cielo"; igualmente, a quien desprecia los goces del mundo se prometen consuelos celestiales: "Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados"; y al humilde se promete una espiritual exaltación, no porque la humildad por sí misma la merezca, sino porque siempre supone desprecio de la grandeza terrena. Por eso dijo San Agustín: "No pienses

que el humilde estará siempre pisoteado, pues el Señor ha prometido levantarlo, pero no con una exaltación visible a los ojos del cuerpo".

4. El Señor nos recomendó especialmente la humildad, porque mediante ella se orillan los obstáculos de la salvación, que consiste en la tendencia a las cosas celestiales y espirituales, de las que se ve impedido por el apego a las terrenas. A fin de evitar ese peligro de la salvación, insistió el Señor en el desprecio de la gloria externa con el ejemplo de la humildad. Es, pues, la humildad cierta disposición para acercarse libremente a la consecución de los bienes espirituales y divinos; y así como la perfección es mejor que la sola disposición para alcanzarla, así también la caridad y demás virtudes que nos llevan directamente a Dios son más nobles que la humildad.

Unde Augustinus dicit, in libro "De poenit." (l.c. nt.11): "Ne putes eum qui se humiliat, semper iacere: cum dictum sit, "Exaltabitur". Et ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates flori corporales".

Ad quartum dicendum quod ideo Christus praecipue humilitatem nobis commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanae salutis, quae consistit in hoc quod homo ad caelestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam caritas et aliae virtutes quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULO 6

Utrum convenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati Benedicti ponuntur

Si está bien hecha la clasificación de la humildad en doce grados como se encuentra en la regla de San Benito

Dificultades. Parece que no están bien señalados esos doce grados, que son: primero, "tener siempre los ojos bajos y manifestar humildad interior y exterior"; segundo, "hablar poco y bien y en voz baja"; tercero, "no ser muy propenso a la risa"; cuarto, "ser taciturno hasta ser interrogado"; quinto, "observar lo prescrito por la regla común del monasterio"; sexto, "creerse y comportarse como el último de todos"; séptimo, "confesar sinceramente la inutilidad para todas las cosas"; octavo, "confesar los propios pecados"; noveno, "llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles"; décimo, "someterse

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati Benedicti [20] ponuntur: quorum primus est, "corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus"; secundus, "ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce"; tertius, "ut non sit facilis aut promptus in risum"; quartus, "taciturnitas usque ad interrogationem"; quintus, "tenere quod habet communis monasterii regula"; sextus, "credere et pronuntiare se omnibus viliorem"; septimus, "ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere";

[20] C.7: ML 66,371.

octavus, "confessio peccatorum"; nonus, "pro obedientia in duris et asperis patientiam amplecti"; decimus, "ut cum obedientia se subdat maiori"; undecimus, "ut voluntatem propriam non delectetur implere"; duodecimus, "ut Deum timeat, et memor sit omnium quae praecipit".

1. Enumerantur enim hic quaedam quae ad alias virtutes pertinent: sicut obedientia et patientia. Enumerantur etiam aliqua quae ad falsam opinionem pertinere videntur, quae nulli virtuti potest competere: scilicet quod aliquis "pronuntiet se omnibus viliorem", quod "ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat". Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Praeterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit: sicut et ceterae virtutes. Inconvenienter igitur praemittuntur in praemissis gradibus illa quae pertinent ad exteriores actus, his quae pertinent ad interiores.

3. Praeterea, Anselmus [27], in libro "De similitudinibus", ponit septem humilitatis gradus: quorum primus est, "contemptibilem se esse cognoscere"; secundus, "de hoc dolere"; tertius, "hoc confiteri"; quartus, "hoc persuadere", ut scilicet velit hoc credi; quintus, "ut patienter sustineat hoc dici"; sextus, "ut patiatur contemptibiliter se tractari"; septimus, "ut hoc amet". Ergo videntur praemissi gradus esse superflui.

4. Praeterea, Mt. 3,15 dicit Glossa (ordin.): "Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est subdere se maiori, et non praeferre se aequali: qui est sufficiens. Secundus est subdere se aequali, nec praeferre se minori: et hic dicitur abundans. Tertius gradus est subesse minori: in quo est omnis iustitia". Ergo praemissi gradus videntur esse superflui.

5. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De virginit." [28]: "Mensura humilitatis cuique ex mesura

a los mayores por obediencia"; undécimo, "no tratar de satisfacer la propia voluntad"; duodécimo, "temer a Dios y conservar el recuerdo vivo de todos sus beneficios".

1. En esa enumeración se incluyen actos de otras virtudes, como la obediencia y la paciencia. Incluso se señalan cosas que parecen ser signos de falsa estimación, cosa que no corresponde a virtud alguna, a saber: "considerarse el más vil y declararse inútil para todo". Luego no está bien poner todo esto como humildad.

2. La humildad se comunica del interior al exterior, como todas las otras virtudes. Luego no está bien colocar antes lo que corresponde a los actos externos que a los internos.

3. San Anselmo propuso siete grados de humildad, a saber: "reconocerse despreciable; dolerse de ello; confesarlo; persuadirse de ello", es decir, querer creerlo; "sobrellevar con paciencia el que eso se publique; sobrellevar ese trato despreciable de que es objeto; amarlo". Luego los restantes grados están de sobra.

4. Según la Glosa, la perfecta humildad posee tres grados: primero, "someterse a los mayores y no anteponerse a los iguales; este grado está bien". Segundo, "someterse a los iguales y no anteponerse a los inferiores; esto es lo mejor". Tercero, "someterse incluso a los inferiores: en lo cual consiste toda justicia". Luego los grados anteriores eran superfluos.

5. San Agustín da también su opinión: "La medida de la humildad de cada uno es proporcional a la medida

[27] EADMERUS, c.101: ML 159,665.
[28] C.31: ML 40,413.

de su grandeza, y tanto mayor es la soberbia que hay que vencer, cuanto mayor la dignidad". Como la medida de la grandeza humana no puede someterse a cifras fijas, tampoco pueden señalarse fijamente los grados de la humildad.

Respuesta. Resumamos lo dicho hasta aquí. La humildad radica esencialmente en el apetito, refrenando el ímpetu del mismo a fin de que no aspire a cosas grandes; pero la regla de operaciones está en el entendimiento, a fin de que nadie se engañe creyéndose más de lo que es. Estos dos elementos tienen su origen en la reverencia debida a Dios, que se deja sentir primero interiormente y se manifiesta luego al exterior en palabras, hechos y gestos, lo mismo que las restantes virtudes. "Por su rostro y modo de proceder se conoce al hombre sensato", enseña el Eclesiástico.

En los grados de humildad que hemos referido se toca todo este conjunto de factores. Aparece, en primer término, un elemento que corresponde a la base de la humildad y que figura en el numero doce: "temor de Dios y memoria de sus beneficios".

Viene luego el elemento apetitivo: no aspirar desordenadamente a la propia gloria. Este fin se consigue venciendo tres dificultades: no seguir los movimientos de la propia voluntad (grado undécimo); regularla conforme al arbitrio del superior (grado décimo), y no desistir ante los obstáculos (grado noveno).

En tercer lugar vienen los elementos que nos obligan a reconocer los propios defectos. También son tres: reconocimiento y confesión de los mismos (grado octavo); juicio de insuficiencia para cosas grandes, viendo nuestros defectos (grado séptimo), y preferencia de los demás sobre sí mismo (grado sexto).

Por fin, los elementos referentes a

ipsius magnitudinis data est: cui est periculosa superbia, quae amplius ampliоribus insidiatur". Sed mensura magnitudinis humanae non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (a.2) dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna: sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet esse supra id quod est. Et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quaedam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut et in ceteris virtutibus accidit: nam "ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus", ut dicitur Eccli. 19,26.

Et ideo in praedictis (ar.1) gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem: scilicet duodecimus gradus, qui est, "ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit".

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum: ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat. Quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut non sequatur homo propriam voluntatem: quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium: quod pertinet ad gradum decimum.— Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quae occurrunt: et hoc pertinet ad nonum.

Ponuntur etiam quaedam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum. Et hoc tripliciter. Uno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur: quod pertinet ad octavum gradum.—Secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad

malora: quod pertinet ad septimum.—Tertio, ut quantum ad hoc sibi allos praeferat: quod pertinet ad sextum.

Ponuntur etiam quaedam quae pertinent ad exteriora signa. Quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi: quod pertinet ad quintum.—Alia duo sunt in verbis: ut scilicet homo non praecipiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum: nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum.—Alia vero consistunt in exterioribus gestibus: puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptae laetitiae signa, quod pertinet ad tertium.

los signos externos. Ante todo, el hombre no debe apartarse en sus obras de la vía común (grado quinto), ni gastar el tiempo en palabras vanas (grado cuarto), ni excederse en el modo de hablar (grado segundo), y, por último, moderar los gestos externos, reprimiendo la altanería en la mirada (grado primero) y cohibiendo la risa y demás signos de necia alegría (grado tercero).

Ad primum ergo dicendum quod aliquis absque falsitate potest "se credere et pronuntiare omnibus viliorem", secundum defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quae in aliis latent. Unde Augustinus dicit, in libro "De virginit."[29]: "Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores".

Similiter etiam absque falsitate potest aliquis "confiteri et credere ad omnia se inutilem et indignum", secundum proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat: secundum illud II ad Cor. 3,5: "Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est".

Non est autem inconveniens quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur. Quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter, per gratiae donum. Et quantum ad hoc, interiora praecedunt exteriora. — Aliud autem est humanum studium: per quod homo prius exteriora cohibet, et

Soluciones. 1. Sin género alguno de falsedad, "podemos todos considerarnos inferiores a los demás", comparando nuestros defectos ocultos y los dones divinos de los otros. Por eso recomienda San Agustín que nos "creamos inferiores interiormente a los otros sobre los que ejercemos cierta potestad".

Igualmente, puede cualquiera "confesarse inútil e indigno para todo" en virtud de sus propias fuerzas, sabiendo que toda nuestra virtud es de Dios, como repite San Pablo: "No somos capaces ni de pensar algo por cuenta nuestra; todo lo recibimos de Dios".

No hay dificultad en atribuir a la humildad cosas que pertenecen a otras virtudes, pues así como un vicio nace de otro, así también el acto de una virtud tiene su origen en otra anterior.

2. Para conseguir la humildad necesita el hombre dos cosas: la gracia de Dios, y en este sentido precede lo interior a lo exterior; segundo, el esfuerzo humano, por el que comienza moderando los movimientos externos y, al fin, llega a dominar la

[29] C.52 : ML 40,427

raíz interior del mal. En este orden están señalados los grados de la humildad en el lugar referido.

3. Todos los grados propuestos por San Anselmo se reducen al conocimiento, manifestación y voluntad de la propia bajeza. En efecto, el primer grado corresponde al conocimiento del propio defecto; y como sería pecado amar al propio defecto, de ahí nace el segundo grado; y nace también el tercero y cuarto, ya que no solamente debemos manifestar, sino tratar de convencer a los demás de que somos así.—Los otros tres grados corresponden al apetito. Primero, no buscar la propia excelencia, sino más bien la abyección exterior, o al menos sufrirla con ecuanimidad, tanto en palabras como en obras; pues, como enseña San Gregorio, "no es señal de grande humildad someternos a quienes nos honran, como hacen los seglares; debemos humillarnos ante quienes nos injurian". Esto corresponde al quinto y sexto grado.—Segundo, buscar incluso el ser despreciado, como prescribe el séptimo grado.—Luego todos estos grados están incluídos en el sexto y séptimo enumerados en la serie anterior.

4. Esa distribución está hecha no a base de una consideración esencial de la humildad, sino por orden a los distintos grados de dignidad humana, que hacen a los hombres ser iguales, mayores o menores.

5. La objeción se funda en una consideración de los grados de humildad por relación a las categorías de hombres, no por orden a la naturaleza íntima de esa virtud.

postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem et manifestationem et voluntatem propriae ablectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus.—Sed quia vituperabile essot si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur.—Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus: ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat.—Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum. Qui excellentiam exteriorem non quaerit, sed exteriorem ablectionem vel aequanimiter patitur, sive in verbis sive in factis: quia, sicut Gregorius dicit, in "Registro" [80], "non grande est his nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc saeculares quilibet faciunt: sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur". Et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum.—Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem ampiectitur: quod pertinet ad septimum gradum.—Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

Ad quartum dicendum quod illi gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis: sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores vel minores vel aequales.

Ad quintum dicendum quod etiam illa ratio procedit ex gradibus humilitatis non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur praemissi gradus: sed secundum diversas hominum conditiones.

---

[80] L.2 indict.10 c.36 ep.36 *Ad Eusebium abbatem:* ML 77,574.

INTRODUCCION A LA CUESTION 162

SOBRE LA SOBERBIA

La contrariedad que ofrece este vicio a la virtud de la humildad nos ha obligado a proponer en la cuestión precedente algunas nociones que afectan directamente a la soberbia. Glosemos ahora más sistemáticamente los conceptos fundamentales sobre los cuales construye el Angélico.

Nominalmente, *soberbia* es el substantivo que recoge la acción de *sobresalir, superar, destacar, exhibir.* Dondequiera que se encuentre alguna nota distintiva que arrastre a la singularidad, a la excepción, podemos hablar de soberbia, como hacen los autores inspirados de la Sagrada Escritura.

Claro está que la singularidad y excepción, lo mismo que la soberbia, pueden entenderse en bueno o en mal sentido. Hay una superioridad, excelencia y excepción que dimana naturalmente de los dones recibidos de Dios; es algo anterior a cualquier juicio o estimación subjetiva buena o mala. Esa superioridad y excelencia es esencialmente buena, recta, ordenada. Aún más: si cualquier hombre, ejercitando honradamente sus energías corporales y espirituales, logra destacarse de la masa informe que milita en medianía constante, la superioridad así lograda es cosa muy merecida, muy justa y recta. La naturaleza está llamando sin cesar a la evolución perfectiva, al progreso, a la plenitud, y el moderado caminar en pos de ella es tan recto y natural como el mismo principio de donde nace. Quiere esto decir que la humildad y demás virtudes cristianas o naturales, como es sabido, no pretenden aniquilar las aspiraciones del alma, sino que buscan la orientación correspondiente. Si, en vez de considerar las perfecciones recibidas en el hombre como una obra de Dios y de la gracia, nos fijamos en ellas como en motivo para afanarnos codiciosamente en sobresalir entre todos, pisoteándolos, o en trascender el nivel justo a que podemos aspirar racionalmente, nos encontramos con un apetito desordenado de superación y excelencia, y esto ya es vicioso, es pecado.

Para este segundo sentido, que resume la maldad en el modo de buscar la propia gloria o excelencia, sea en forma absoluta, sea con derivación a los demás, en detrimento de los mismos, es el que designa más frecuentemente la soberbia; la soberbia como *vicio.*

I. Naturaleza de la soberbia (a.1.2.3)

Suele definirse como *apetito desordenado de la propia excelencia* (a.2). Al decir *apetito* se alude primariamente a un deseo ferviente, a un hambre de gloria; y secundariamente se hace referencia a la facultad que

sustenta tal codicia : *el apetito irascible en su máxima amplitud* (a.3). La soberbia, como apetito, es una fuerza indómita que aspira siempre a elevarse sobre el nivel racional ; y decimos que radica en el *irascible*, debido a que el objeto cuya prosecución busca es *arduo* y *difícil*. Son muchos los sudores que preceden a la obtención de una gloria que nos sitúe en plano de excepción, como pretende la soberbia. La mayoría de los que la buscan no logran dar con ella ; son soberbios en cuanto que su estimación y deseo están ya dañados por la malicia interior, pero exteriormente no disfrutan del bien que codiciaron y en el cual cifraban sus ilusiones. Y como todo lo arduo y difícil parece corresponder al apetito o facultad que de dificultades vive y en ellas se recrea, la soberbia se reviste del mismo carácter que los restantes vicios y virtudes del irascible. Pero no del irascible en su significado más propio y restringido, sino en su acepción más amplia y universal. El apetito irascible, tomado en sentido restringido y propio, designa una parte nada más del *apetito sensible,* que se divide en dos porciones iguales : *concupiscible* e *irascible*. Apetito sensible es como un término genérico en el que están comprendidos todos los objetos que excitan la facultad del sentido bajo cualquiera de sus aspectos. Pero, en dicha amplitud de objeto y potencia, dos principios se reparten el campo : el apetito *concupiscible,* que se dirige al bien en cuanto bien, y el *irascible,* que se lanza tras el bien, pero en cuanto arduo y difícil de alcanzar.

Si tomamos el apetito irascible en esta acepción restringida, no podemos decir con verdad que sea el sujeto en que radica la soberbia. La razón es obvia : el apetito irascible se fija únicamente en objetos sensibles, y la soberbia se ceba más en lo espiritual que en lo puramente sensible.

Recurramos, pues, a la acepción más amplia. El *irascible,* no como contrapuesto a concupiscible, sino en cuanto que designa el principio de operaciones arduas y difíciles en busca del bien que nos llama, comprende en su círculo tanto el apetito irascible-sensible como el apetito irascible racional, que es la voluntad (a.3). En él radica principalmente la soberbia, como apetito de propia excelencia, tanto de orden sensible como de orden puramente espiritual. La soberbia aspira a todo, todo lo codicia, todo lo pretende ; y solamente el apetito irascible-racional puede dar consistencia a tales aspiraciones. Por eso hemos dicho, con Santo Tomás, que la soberbia es un *apetito;* mejor : un impulso del apetito irascible.

* * *

Continuemos con la definición : apetito *desordenado*. Mientras dejemos las cosas en su punto, no hay vicio posible. Es contradictorio hablar de *orden* y de *pecado* en el mismo acto moral ; hablar de *rectitud* y de *malicia*. La soberbia es apetito desordenado, porque mediante ella la voluntad aspira a algo que está *sobre* nuestras posibilidades (a.1). La recta razón ordena que la fuerza volitiva del hombre tienda a objetos proporcionados, y cuanto salga de esa línea de conducta es desviación pecaminosa. La soberbia es, pues, apetito desordenado, que vale tanto como *apetito pecaminoso*.

* * *

Apetito pecaminoso de *propia excelencia* (a.2). Aquí tenemos indicado el objeto de la soberbia. Todo desorden exige una materia ; todo pecado postula su objeto. El de la soberbia es la *propia excelencia,* que, si bien aparentemente dice aspiración a imitar la grandeza de Dios, realmente es transgresión de la medida en que debemos desarrollar nuestra eleva-

ción. La soberbia es un afán de gloria con desprecio de la grandeza y gloria de Dios, a quien se niega a servir. Nos encontramos ante un pecado bien concreto y determinado, capaz de crear un vicio especialísimo. Pero esa concreción del objeto no procede de la materia, sino de la forma con que se reviste. Materia de la soberbia, es decir, materia en la que se busca la propia excelencia y gloria, puede ser cualquiera de las materias, de las perfecciones o virtudes del hombre. Lo que da carácter único a la soberbia es el *modo formal de buscarla*. Lo mismo puede suscitarse este vicio en la consideración de la propia ciencia que en la visión de las riquezas, de la gracia natural, de la voz, de la virtud, de la fuerza... Como ocasión, podemos servirnos de todo lo que descubramos en nosotros mismos. De ahí procede precisamente la distinción que media entre el vicio de soberbia y el de *presunción*, de *ambición* y *vanagloria*. Todas convienen en apetecer grandeza, pero la soberbia es la única que apetece la grandeza en todos y cada uno de los órdenes, mientras que las otras se ciñen a pequeñas porciones. La soberbia es apetito de *excelencia personal*, no sólo de excelencia en dignidad, fama, riquezas...

II. Gravedad del pecado de soberbia (a.5 al 8)

Si la humildad es, en cierto sentido, fundamento de todo el edificio espiritual, la soberbia es el gusano que la carcome. No diremos que es el vicio más grave en forma absoluta, pero sí en cierta forma, como trataremos de indicarlo. Comencemos estableciendo su gravedad en una consideración absoluta, y luego lo haremos en una visión relativa.

Hablando en forma absoluta, la soberbia de suyo es un vicio grave, un pecado mortal, a no ser que conste que en él falla alguna de las condiciones requeridas por parte del sujeto. Lo propio de la soberbia es despreciar la sumisión a Dios, dando de mano a los preceptos más elementales de la humildad y obediencia ; y no someterse al Señor es de suyo falta grave, ya que en eso consiste la *aversión* de Dios. Claro que, si el acto no posee la *reflexión* debida, faltándole la plenitud de acto humano. le faltará también la gravedad mortal que debiera alcanzar. Bastaría el objeto material más insignificante para que la voluntad y la razón se rebelaran contra Dios en un desprecio formal de su ley ; pero, mientras dicho menosprecio no se dé, tampoco existe la gravedad mortal, propia del acto pleno de soberbia (a.5).

Ahora bien, ¿es la soberbia el mayor de todos los pecados? (a.6). Recordando nociones elementales, sabemos que en el pecado cabe distinguir una doble modalidad integrante : el aspecto de conversión a las criaturas y el de aversión a Dios. Conversión es como un intento de identificación con las cosas, un esfuerzo por transformarse en ellas ; la aversión es alejamiento, es huída y desprecio. Lo primero se asemeja al amor, que fundamentalmente ya está latente en el acto ; lo segundo tiene parentesco con el odio. Pues bien, si consideramos la soberbia en cuanto a su conversión, chocamos con el objeto por ella apetecido : *la propia excelencia:* si nos referimos a su aversión, huímos de Dios, menospreciando sus perfecciones y sus leyes. La conversión, que consiste en apetecer la propia gloria, no parece que diga una oposición al bien de la virtud comparable a la que se establece con otros vicios centrados directamente en el odio de Dios, en la desesperación, en la infidelidad... En cambio, la aversión, propia de la soberbia, es altamente significativa. En otros vicios nos ale-

jamos de Dios por iguorancia o flaqueza o por el deseo de otro bien, mientras que en la soberbia nos alejamos de Dios precisamente por no querer someternos a su dictamen. Luego lo que en los otros vicios dice relación de consecuencia, aquí pasa a primer plano, adquiriendo carácter de principio.

En conclusión, conviene hacer una distinción en torno a la gravedad de la soberbia : de suyo es pecado grave ; y si se considera su aspecto de aversión, es el más grave de todos ; pero, visto desde el objeto o punto de conversión, no lo es, porque hay otros, como el odio a Dios, que específicamente son más graves. La preeminencia de la soberbia sobre los demás vicios es, pues, de orden accidental ; la preeminencia del odio a Dios y demás pecados teológicos es de orden específico y esencial.

Hay otro capítulo por el que tal vez la soberbia pierda un tanto de su maldad : la dificultad que supone el superarla, el aniquilarla, dado que es un vicio que nos penetra y se desliza ocultamente para dañar hasta las obras buenas. Pero esta razón no concluye ; pues, si la dificultad proviene más bien de la forma oculta en que se nos presenta el vicio que de la vehemencia de su ímpetu, una vez descubierto el enemigo, no es difícil derrotarlo mediante la consideración de la propia bajeza y de la grandeza divina (a.6 ad 1).

Señalemos más bien las fuentes de su gravedad, cuales son la *prioridad y capitalidad* respecto de los demás vicios morales y teologales (a.7.8).

La soberbia, nos dijo ya el Santo en la cuestión 84, artículo 2, de la *Prima Secundae,* es el primero de todos los pecados bajo dos aspectos : *primero,* por parte de la aversión ; *segundo,* por parte de la conversión. En cuanto a la aversión, es primer pecado y principio de los demás vicios *indirectamente,* en cuanto que elimina las ligaduras que mantenían encadenados los otros principios malos. En efecto, al despreciar la ley divina por la soberbia, todos los defectos que se encontraban sometidos por esa orden superior parece que cobran libertad, viniendo así a encontrarse la razón de soberbia y de desprecio en todos los pecados, al menos implícitamente. En cuanto a la conversión, también es principio como *causa final.* Nadie desprecia la ley de Dios, nadie se aleja de El si no es por algún otro fin que se interpone ; ese fin es la propia excelencia, el fin de la soberbia. El amor de Dios es principio de toda virtud ; el amor de la propia gloria es principio de todo vicio en el orden de intención, si bien, en el orden de ejecución, la excelencia y gloria se alcancen por mediación de los actos de todos los vicios dirigidos por la soberbia.

No vayamos, sin embargo, a pensar que necesariamente todos los pecados dimanan de la soberbia. Lo que el Angélico enseña es que la soberbia puede servir de manantial de todos los pecados, sea que de hecho cada uno de ellos proceda de esta fuente o brote de otra (a.7 ad 1).

Refiriéndonos a la capitalidad que la soberbia ejerce, conviene anotar, con Santo Tomás, que este vicio posee plenamente la razón de vicio *capital,* ya que es un pecado especial que da origen a nuevos vicios subordinados. Pero, al encontrarnos con que la soberbia no es cabeza de uno solo o de dos, sino que tiene suficiente energía para ser madre y cabeza de todos los pecados, incluso capitales, conforme a la explicación anterior, más exactamente deberíamos decir que es un pecado de orden trascendental, que supera todo género ; es reina de todos los vicios (a.8).

III. Importancia de la soberbia en la destrucción de la vida moral

Como una conclusión manifiesta, saquemos algunas lecciones prácticas en torno al vicio capitalísimo de la soberbia.

La soberbia es un vicio que puede corromper incluso los actos que objetivamente son buenos. Como es apetito interno, que nace y vive en la conciencia, es muy posible, como repite San Agustín, que se coloque como fin de los actos que normalmente deberían orientarse a Dios. En cualquiera de las etapas de la vida espiritual podemos chocar con este monstruo, que anula los méritos de las obras buenas, convirtiéndolas en pecado.

La sutileza con que se mueve es para muchos ocasión de que se complazcan en ella, porque los ojos de los hombres no saben penetrar todos los secretos de la conciencia en el obrar aparentemente virtuosos; y en la medida en que se complacen, en esa misma medida están perdiendo el tiempo de la llamada falsamente *vida espiritual.*

Debido a la íntima radicación de este vicio en el alma, supone una lucha titánica el desalojarlo del hombre a quien domina. La humildad irá llamando a la justicia para que anide en el corazón del hombre; pero la soberbia invitará y logrará que la injusticia más terrible se adueñe del recinto más sagrado.

Conviene, pues, descubrir las causas de este vicio en cada una de las conciencias y enseñar a luchar contra ellas con las armas de la humildad: conocimiento de nuestra pequeñez y miseria, frente a la grandeza de Dios, y aplicación reiterada de esta doctrina a la vida humana, con violencia y sacrificio, con oración y penitencia.

Así como el pecado de soberbia se alimenta de un cuádruple engaño, a saber, *atribuirse a sí misma los bienes que posee, creer que los ha recibido en atención a sus propios méritos, jactarse de bienes que no posee y desear aparecer como único posesor de los mismos* (a.4), así también la victoria debe consistir en cimentar la vida espiritual sobre un conocimiento cada día más exacto y vivo de nuestra única grandeza: vernos en Dios y a Dios en nosotros.

De esta forma, los doce grados de soberbia que en forma clarísima explana el Aquinate en el a.4 ad 4, irán cediendo a la persistente acción de los correspondientes doce grados de la humildad.

La soberbia, que nace de la visión de nuestras escasas perfecciones y crece con el alimento de la propia estimación, morirá cuando decrezca esta necia opinión y hagamos vivir a la verdad.

CUESTION 162

(In octo articulos divisa)

De superbia

De la soberbía

Frente a la humildad está el vicio de la soberbia. Hablemos de ella: primero, en general; después, del pecado del primer hombre, que parece fué de soberbia.

Sobre la primera consideración, ocho artículos.

Primero: si la soberbia es pecado.

Segundo: si es un vicio especial

Tercero: cuál es el sujeto en que radica.

Cuarto: cuáles son sus especies.

Quinto: si es pecado mortal.

Sexto: si el más grave de todos los pecados.

Séptimo: qué relación guarda con los otros pecados.

Octavo: si es vicio capital.

Deinde considerandum est de superbia (cf. q.161 introd.). Et primo, de superbia in communi; secundo, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia (q.163).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum superbia sit peccatum.

Secundo: utrum sit vitium speciale.

Tertio: in quo sit sicut in subiecto.

Quarto: de speciebus eius.

Quinto: utrum sit peccatum mortale.

Sexto: utrum sit gravissimum omnium peccatorum.

Septimo: de ordine eius ad alia peccata.

Octavo: utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULO 1

Utrum superbia sit peccatum "

Si la soberbia es pecado

Dificultades. Parece que la soberbia no es pecado.

1. Las promesas de Dios nunca pueden ser pecado, ya que promete lo que ha de hacer, y Dios no es autor del pecado. Como la soberbia figura entre las promesas divinas, como se lee en Isaías: "Te haré el orgullo de los siglos, alegría de todas las generaciones". Luego la soberbia no es pecado.

2. Desear ser semejantes a Dios no es pecado, ya que es la aspiración de todas las criaturas, que encuen-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo: promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem auctor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas: dicitur enim Is. 60,15: "Ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generatione et generationem". Ergo superbia non est peccatum.

2. Praeterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum: hoc enim naturaliter appetit quae-

---

" *Sent.* 2 d.42 q.2 a.3 ad 1.

libet creatura, et in hoc optimum eius consistit. Et praecipue hoc convenit rationali creaturae, quae facta est "ad imaginem et similitudinem Dei" (Gen. 1,26). Sed sicut dicitur in libro "Sententiarum" Prosperi [1], **superbia** est "amor propriae excellentiae", per quam homo Deo similatur, qui est excellentissimus: unde dicit Augustinus, in II "Confess." [2]: "Superbia celsitudinem imitatur: cum tu sis unus super omnia Deus excelsus". Ergo **superbia** non est peccatum.

tran en ello su perfecta bondad, y máxime de la criatura racional, "creada a su imagen y semejanza". "La soberbia—dice San Próspero—es apetito de propia excelencia" que nos hace semejantes a Dios, el ser más excelente. Y San Agustín: "La soberbia quiere imitar vuestra grandeza, ¡oh Dios excelso!" Luego la soberbia no es pecado.

3. Praeterea, peccatum non solum **contrariatur** virtuti, sed etiam opposito vitio: ut patet per Philosophum, in II "Ethic." [3] Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiae. Ergo superbia non est peccatum.

3. El pecado no sólo se opone a la virtud, sino incluso al vicio contrario, como enseña Aristóteles. Como no existe vicio contrario a la soberbia, síguese que la soberbia no es pecado.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4,14: "Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas".

Por otra parte, Tobías nos inculca que "no permitamos a la soberbia infiltrarse en nuestras palabras y sentimientos".

Respondeo dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit "supra" in quod est: unde dicit Isidorus, in libro "Etymol." [4]: "Superbus dictus est quia super vult videri quam est: qui enim vult **supergredi** quod est, superbus est". Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectae. Hoc autem facit rationem peccati: quia secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [5], malum animae est "praeter rationem esse". Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

Respuesta. El nombre de soberbia alude al hecho de que aspiramos por la voluntad a algo que está "sobre" nuestras posibilidades. San Isidoro lo explica así: "Soberbio es quien quiere aparentar más de lo que es, ya que quien desea sobrepasar lo que es, es soberbio". La recta razón ordena que la voluntad se dirija a objetos que le son proporcionados, y todo cuanto se salga de esa línea de conducta la contradice. Esta desviación es la que constituye el pecado, como enseña Dionisio: mal del alma es "apartarse de la recta razón". Luego manifiestamente la soberbia es pecado.

Ad primum ergo dicendum quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum.—Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu. Et secundum hoc, omne superexcedens

Soluciones. 1. Soberbia es una palabra de doble significado. Ante todo designa una transgresión de la norma racional de conducta, y entonces es verdadero pecado.—Pero significa también el exceso en cualquier materia, como en el caso aludido de

[1] *Sent.* 294: ML 51,471.
[2] C.6: ML 32,680.
[3] C.8 n.1 (BK 1108b13): S.TH. lect.10.
[4] L.10 ad litt. S: ML 82,393.
[5] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.

la revelación divina referente a la abundancia de bienes. Por eso, la glosa de San Jerónimo dice que hay una soberbia buena y otra mala.—Cabría, además, pensar que en ese lugar se habla de una soberbia material, de la riqueza de dones que podrían servir de motivo a la soberbia del hombre.

2. La razón regula los movimientos del apetito natural, y toda desviación de ese camino—sea por exceso o por defecto—es viciosa, como consta por el apetito de comida, que es totalmente natural. La soberbia busca el exceso sobre la recta razón, por ser "apetito de excelencia desmedida", según anota San Agustín. "Su imitación de Dios es también desordenada, pues, odiando ser igual que los demás, trata de imponer su dominio sustituyendo el dominio de Dios".

3. La soberbia se opone a la humildad, que coincide con la magnanimidad en algunos aspectos, como hemos dicho anteriormente. De donde se sigue que el vicio opuesto a la soberbia, por defecto, se relaciona con la pusilanimidad, que, por defecto también, se opone a la magnanimidad. Así como a la magnanimidad corresponde impulsar el espíritu hacia las cosas grandes, contra la desesperación, a la humildad le toca reprimir el ánimo en el apetito desordenado de cosas grandes, contra la presunción. Cuando la pusilanimidad es defectuosa en la prosecución de los grandes ideales, contraría propiamente a la magnanimidad por razón de su defecto; y si es defectuosa por razón de aplicar el espíritu a objetos más viles de lo que conviene al hombre, se opone—también por defecto—a la humildad. Ambas proceden de pequeñez de espíritu. Por el contrario, la soberbia puede oponerse por exceso, tanto a la magnanimidad como a la humildad, aunque por motivos diversos: a la humildad, en

potest nominari superbia. Et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et glossa Hieronymi [6] dicit, ibidem, quod est superbia bona, et mala.—Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum quod eorum quae naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: et ita, si aliquis a regula rationis recedit, vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus; sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam: unde Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [7], quod superbia est "perversae celsitudinis appetitus". Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit, XIX "De civ. Dei" [8], "superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo".

Ad tertium dicendum quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodammodo circa eadem magnanimitati existit, ut supra dictum est (q.161 a.1 ad 3). Unde et vitium quod opponitur superbiae in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, qua opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum, contra praesumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponetur humilitati secundum defectum: utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et e contrario superbia potest secundum

---

[6] *In Is.* 60,15 l.17 : ML 24,625.
[7] C.13 : ML 41,428b.
[8] C.12 : ML 41,639.

superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi, secundum rationes diversas; humilitati quidem secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati: sicut et pusillanimitas, quae importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

cuanto que desprecia toda subordinación; a la magnanimidad, en cuanto que aspira a grandezas desordenadamente. Mas, como la soberbia implica cierta superioridad, se opone más directamente a la humildad, así como la pusilanimidad, que es pequeñez de espíritu en orden a la consecución de cosas grandes, se opone directamente a la magnanimidad.

ARTICULO 2

Utrum superbia sit speciale peccatum [a]

Si la soberbia es un pecado especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De nat. et gratia" [9], quod "sine superbiae appellatione, nullum peccatum invenies". Et Prosper dicit, in libro "De vita contemplat." [10], quod "nullum peccatus absque superbia potest, vel potuit esse, aut poterit". Ergo superbia est generale peccatum.

2. Praeterea, Iob 33,17, "Ut avertat hominem ab iniquitate", dicit Glossa (ordin.) quod "contra Conditorem superbire est eius praecepta peccando transcendere". Sed secundum Ambrosium [11], omne peccatum est "transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum". Ergo omne peccatum est superbia.

3. Praeterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus: dicit enim Gregorius, XXXIV "Moral." [12]: "Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta: per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus, corpus omne corrumpit". Et

Dificultades. Parece que la soberbia no es un pecado especial.

1. Es opinión de San Agustín que "sin el nombre de soberbia no existe pecado alguno". Y Próspero añade: "Ningún pecado puede existir, ni pudo ni podrá, sin la soberbia". Luego la soberbia es un pecado de carácter general.

2. Comentando el libro de Job, dice la Glosa: "Enorgullecerse contra el Creador es transgredir sus preceptos por el pecado". Pero San Ambrosio agrega que "todo pecado es transgresión de la ley divina y desobediencia de sus mandatos". Luego todo pecado es soberbia.

3. Todo pecado especial contraría a alguna especial virtud, mientras que la soberbia se opone a todas ellas, como dice San Gregorio: "La soberbia no se contenta con extinguir una virtud; se yergue sobre todos los miembros del alma; y, como enfermedad pestífera, va corrompiendo todo el cuerpo". San Isidoro confir

---

[a] I-2 q.48 a.2; *Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.3 ad 1; *De malo* q.1 a.1 ad 1; q.8 a.2.

[9] C.29: ML 44,263.
[10] IULIANUS POMERIUS, l.3 c.3: ML 59,476.
[11] *De Paradiso* c.8: ML 14,309.
[12] C.23: ML 76,745.

ma la misma conclusión: "La soberbia es ruina de todas las virtudes". Luego no es un pecado especial.

4. Todo pecado especial posee materia propia. La soberbia tiene un objeto amplísimo; pues, como afirma San Gregorio, "uno se enorgullece por el dinero, otro por las alabanzas; un tercero por las cosas terrenas y bajas, otro por las virtudes más divinas". Luego la soberbia no es pecado especial, sino general.

Por otra parte está la autoridad de San Agustín: "Busque, y encontrará que la soberbia es un pecado contra la ley de Dios distinto de todos los otros". Como el género no se distingue de sus especies, síguese que la soberbia no es pecado general, sino especial.

Respuesta. El pecado de soberbia puede ser considerado de dos formas. Primero, en virtud de su propia especie, recibida del objeto; y en este sentido es un pecado especial, pues posee objeto propio: apetito desordenado de la propia excelencia, como hemos visto.

En segundo lugar puede considerarse la soberbia como difundiéndose por todos los otros pecados, en cuyo caso reviste cierto carácter general, ya que de la soberbia pueden proceder todos los pecados, por dos capítulos: unos directamente, en cuanto que se ordenan al fin propio de la soberbia, que es la propia excelencia, punto de mira de todas las apetencias desordenadas; otros indirectamente, en cuanto que suprimen las ligaduras que sujetan a la soberbia, y ésta se lanza al desprecio de la ley divina, que prohibe el pecado, como nos recuerda Jeremías: "Hiciste pedazos el yugo, rompiste las ataduras y dijiste: No he de servir".

En virtud de este carácter general que posee la soberbia, pueden nacer de ella todos los vicios, aunque no

Isidorus dicit, in libro "Ethymol." [13], **quod "est ruina omnium virtutum". Ergo superbia non est speciale peccatum.**

4. Praeterea omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam: dicit enim Gregorius, XXXIV "Moral." (l.c. nt.12), quod "alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis caelestibusque virtutibus". Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De nat. et gratia" (l.c. nt.9): "Quaerat, et inveniet, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis". Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum quod peccatum superbiae dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum: est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut dictum est (a.1).

Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc, habet quandam generalitatem: inquantum scilicet ex superbia oriri possant omnia peccata, duplici ratione. Uno modo, per se: inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiae, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. — Alio modo, indirecte et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens: inquantum scilicet per superbiam homo contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando; secundum illud Ier. 2,20: "Confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti: Non serviam".

Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiae pertinet

---

[13] *Sent.* l.2 c.38: ML. 83,639.

quod omnia vitia ex superbia interdum oriri possunt: non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia praecepta legis possit aliquis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis praecepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit, in libro "De nat. et gratia", multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe".

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba inducit, in libro "De nat. et gratia", non ex persona sua: sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur.

Potest tamen dici quod auctoritates illae intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiae, qui est transgredi praecepta, quod invenitur in quolibet peccato: non autem quantum ad interiorem actum superbiae, qui est contemptus praecepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu: sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum: sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat. Et secundum hoc, transgredi praeceptum Dei dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo, per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solam humilitatem: sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit speciale virtutem sibi oppositam, contrarium agendo.

sea preciso que siempre suceda así. Porque, si bien es cierto que todos los preceptos de la ley pueden ser conculcados con un solo pecado por el desprecio que puede existir en él (y este desprecio es soberbia), no es necesario que todas las transgresiones de los preceptos divinos procedan de desprecio, sino que a veces proceden de ignorancia o flaqueza. Por eso enseñó San Agustín que "muchas faltas se cometen sin obrar por soberbia".

Soluciones. 1. San Agustín habla ahí por boca del objetante, pues seguidamente propone la respuesta a esa dificultad, indicando que no siempre se peca por soberbia.

Otra solución puede ser el que las autoridades aducidas se refieren al efecto externo de la soberbia, que es la transgresión de los preceptos. Esto se da en cualquier pecado, pero no siempre existe el acto interno de soberbia, que es el desprecio del precepto. No todo pecado es de desprecio, sino que a veces es de ignorancia o de flaqueza, como acabamos de ver.

2. Puede darse el caso de cometer un pecado en cuanto a su efecto, sin que exista afecto al mismo; por ejemplo, quien mata a su padre por ignorancia, comete el efecto, que es parricidio, pero no tiene el afecto interior de desear matarlo. En ese sentido, toda transgresión de un precepto divino es soberbia contra Dios, al menos en cuanto al efecto externo, aunque no siempre en cuanto al afecto.

3. Un pecado puede corromper la virtud de dos maneras: primera, por contrariedad directa a la virtud, y en este caso la soberbia no destruye cualquier virtud, sino únicamente la humildad, lo mismo que cualquier otro pecado destruye la virtud opuesta obrando contra ella.

Segundo, por abuso de la misma virtud, y en este sentido la soberbia puede destruir todas las virtudes, en cuanto que toma ocasión de las mismas para ensoberbecerse, lo mismo que de cualquier otra cosa que indica cierta excelencia. Luego de aquí no se sigue que sea un pecado general.

4. La soberbia tiene un objeto propio, aunque puede éste encontrarse en diversas materias. Es el amor desordenado de la propia excelencia, y la excelencia puede encontrarse en campos muy distintos.

Allo modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem: inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut et quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum quod superbia attendit specialem rationem obiecti, quae tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriae excellentiae: excellentia autem potest in diversis rebus inveniri.

ARTICULO 3

Utrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto

Si la soberbia radica en el apetito irascible

Dificultades. Parece que la soberbia no radica en el apetito irascible.

1. Dice San Gregorio que "la hinchazón de la mente es un obstáculo para la verdad, porque, cuanto más se engríe, tanto más ciega". Como el conocimiento de la verdad no pertenece al apetito irascible, sino al entendimiento, síguese que la soberbia no radica en el irascible.

2. Añade el mismo santo que "los soberbios no consideran la vida de aquellos a quienes humillándose se someten, sino la de aquellos sobre quienes mandan enorgulleciéndose". Luego la soberbia parece proceder de falta de reflexión, acto que no pertenece al apetito irascible, sino a la razón. Luego la soberbia no radica en el irascible, sino en la inteligencia.

3. La soberbia busca su excelencia no sólo en las cosas sensibles, sino en las espirituales y racionales, ya que, por definición, consiste en el desprecio de Dios, como indica el Eclesiástico: "Principio de soberbia es apostatar de Dios". Pero el iras-

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto.

1. Dicit enim Gregorius XXIII "Moral." [14]: "Obstaculum veritatis tumor mentis est: quia, dum inflat, obnubilat". Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Praeterea, Gregorius dicit, XXIV "Moral." [15], quod "superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se praeferant": et sic videtur superbia ex indebita consideratione procedere. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Praeterea, superbia non solum quaerit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus. Ipsa etiam principaliter consistit in contemptu Dei: secundum illud Eccli. 10,14: "Initium superbiae hominis est apos-

---

* *De malo* q.8 a.3; *De virtut.* q.1 a.5 ad 10.

[14] C.17: ML 76,269.
[15] C.8: ML 76,298

tatare a Deo". Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Praeterea, ut dicitur in libro "Sententiarum" Prosperi (l.c. nt.1), superbia est amor propriae excellentiae". Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius, in II "Moral." [16], ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto: non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus nisi quod est obiectum potentiae quae utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiae est arduum: est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est (a.1 ad 2; a.2). Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat.

Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie. Et sic est pars appetitus sensitivi: sicut et ira proprie sumpta est quaedam passio sensitivi appetitus.—Alio modo, potest accipi irascibilis largius, ut scilicet pertineat etiam ad appetitum intellectivum: cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiae iudicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in Primo dicta sunt (q.59 a.4; q.82 a.5).

Si ergo arduum quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quae est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in

cible, parte del apetito sensible, no puede extenderse a Dios y a los objetos inteligibles. Luego la soberbia no radica en el irascible.

4. La soberbia es "amor de la propia excelencia", afirma Próspero. Como el amor no es acto del irascible, sino del concupiscible, síguese que la soberbia no radica en el apetito irascible.

Por otra parte, San Gregorio opone a la soberbia el don de temor. Como el temor corresponde al irascible, síguese que la soberbia también.

Respuesta. Para encontrar el sujeto en que radica un vicio o una virtud, hay que estudiar su objeto propio, pues no hay más objeto del acto o del hábito que el propio de la potencia en que ambos se apoyan. Como el objeto de la soberbia es algo arduo, ya que se define como apetito de la propia excelencia, hay que buscarle alguna relación con el apetito irascible.

Ahora bien, el apetito irascible se puede tomar en sentido propio e impropio. En sentido propio designa una parte del apetito sensitivo, lo mismo que la ira es otra pasión del mismo.—En sentido amplio, puede alcanzar incluso al apetito intelectivo, al que en ocasiones se atribuye también la ira; a saber, cuando se habla de la ira de Dios o de los ángeles, en quienes no existe pasión alguna, sino juicio del que dictamina en justicia. En este aspecto, el apetito irascible no se distingue del concupiscible, como hemos visto en la Primera Parte.

Por consiguiente, si lo arduo, objeto de la soberbia, fuese solamente algo sensible a lo cual pudiera tender el apetito sensitivo, la soberbia debería radicar en el apetito irascible, que es parte del apetito sensitivo. Pero, como ese objeto arduo a que tiende la soberbia se encuentra igualmente en materia sensible y es-

[16] C.49: ML 75,593

piritual, es preciso concluir que el sujeto de radicación de la soberbia es el apetito irascible no sólo en su sentido propio, sino también en sentido amplio, en cuanto que comprende incluso el apetito intelectivo. Por eso en los demonios existe también soberbia.

spiritualibus rebus, necesse est dicere quod sublectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in daemonibus superbia ponitur.

Soluciones. 1. El conocimiento de la verdad puede ser doble: especulativo y afectivo. El primero, la soberbia lo impide indirectamente, en cuanto que suprime la causa, no queriendo someter su entendimiento a la iluminación de Dios. Es lo que testifica San Mateo: "Has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes", es decir, a los soberbios, que se tienen por sabios y prudentes, "y las has revelado a los pequeños", es decir, a los humildes. Ni quieren someterse tampoco al magisterio de los hombres, cumpliendo la enseñanza del Eclesiástico: "Si inclinas tu cabeza, oyendo con humildad, aprenderás".

En cuanto al conocimiento afectivo, lo impide directamente la soberbia; pues, al deleitarse en la propia excelencia, los soberbios sienten fastidio por la excelencia de la verdad, como dice San Gregorio: los soberbios "perciben ciertos misterios que deben ser penetrados, y no son capaces de experimentar su dulzura; y si alguna vez saben cómo son las cosas, no las saben catar". Con razón dijo el Proverbio "que donde está la humildad, allí está la sabiduría".

Ad primum ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo suum intellectum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat: secundum illud Mt. 11,25: "Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus", idest a superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, "et revelasti ea parvulis", idest humilibus. Neque etiam ab hominibus addiscere dignantur: cum tamen dicatur, Eccli. 6,34: "Si inclinaveris aurem tuam", scilicet humiliter audiendo, "excipies doctrinam".

Alia autem est cognitio veritatis affectiva. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia. Quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt: ut Gregorius dicit, XXIII "Moral." (l.c. nt.14), quod superbi et "secreta quaedam intelligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt: et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt". Unde et Prov. 11,2 dicitur: "Ubi humilitas, ibi sapientia".

2. La humildad se fija en la regla de la razón recta para pensar con moderación acerca de sí mismo. La soberbia, en cambio, no hace caso de ella, sino que la traspasa, creyéndose más de lo que es. Este juicio procede del apetito de la propia excelencia, pues lo que se desea con ardor fácilmente se cree; y es también la fuerza que arrastra al hombre a aspiraciones demasiado altas. y todo cuanto la fomente la induce a soberbia. Uno de esos estímulos es la consideración de los defectos ajenos, por contraposición a lo que

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est (q.161 a.2. 6), humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae: quia quod quis vehementer desiderat, facile credit. Et ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi conveniant. Et ideo quaecumque ad hoc conferant quod aliquis existimet se supra id quod est, indu-

cunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quod aliquis consideret defectus allorum: sicut e contrario Gregorius, ibidem, dicit quod "sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios praeferunt". Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali: sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

Ad tertium dicendum quod superbia non est solum in irascibili secundum quod est pars appetitus sensitivi: sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [17], amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet allarum affectionum. Et secundum hoc, superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio allos superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.

indica San Gregorio: "Los santos mutuamente se dan la preferencia, contemplando sus virtudes". Pero de todo esto no se sigue que la soberbia radique en el apetito racional, sino que alguna causa debe haber en este apetito.

3. La soberbia no radica en el apetito irascible como parte del apetito sensible, sino en un sentido más amplio, como hemos indicado.

4. El amor es el primer afecto del alma y causa de todos los otros, pudiendo ponerse en vez de cualquiera de ellos. Por eso la soberbia se define como amor de la propia excelencia, pues del amor procede la presunción desordenada de sobresalir entre los demás, constituyendo el vicio de que tratamos.

ARTICULO 4

Utrum convenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat [a]

Si están bien señaladas las cuatro especies de soberbia que propone San Gregorio

Ad quartum sic procedltur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat, XXIII "Moral." [18], dicens: "Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut, si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse meritis putant; aut cum iactant se habere quod non habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent".

1. Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate: sicut

Dificultades. Parece que no están bien señaladas las cuatro especies de soberbia que propone San Gregorio, cuando dice: "Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante: el creerse que el bien poseído procede de sí mismo; pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecidos por él; jactarse de poseer lo que no poseen, y despreciar a los demás, ansioso de que sólo el bien suyo brille".

1. La soberbia es un vicio distinto de la infidelidad, lo mismo que

---

[a] *Sent.* 2 d.42 a.2 a.4; *De malo* q.8 a.1; *In I Cor.* 4 lect.2.

[17] C.7.9: ML 41,410.413.

[18] C.6: ML 76,258.

la humildad es virtud distinta de la fe. Pero el creer que el bien que poseemos no procede de Dios, o que la gracia es don debido a nuestros méritos, es infidelidad. Luego no debe contarse como una especie de la soberbia.

2. Una misma cosa no debe contarse como especie incluída en varios géneros. Tal sucede con la jactancia, que es una especie de mentira. Luego no debe proponerse como una especie de la soberbia.

3. Hay otros actos que parecen corresponder a la soberbia y que no aparecen enumerados en la lista anterior. San Jerónimo enseña, en efecto, que "nada hay tan soberbio como manifestarse ingrato". Y San Agustín añade que excusarse del pecado cometido es acto de soberbia. La misma presunción por la que tendemos a conseguir un objeto superior a nuestras facultades, es propia de la soberbia. Luego la clasificación anterior no es suficientemente amplia.

4. Existen otras divisiones, por ejemplo, la de San Anselmo: la exaltación de la soberbia puede efectuarse en la "voluntad", en la "palabra" o en la "obra"; y la de San Bernardo, que distingue doce grados: "curiosidad, ligereza de mente, alegría necia, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defensa de los propios pecados, confesión fingida, rebelión, libertad, costumbre de pecar". Como estas especies no parecen estar incluídas en las de San Gregorio, parece que este Santo no las catalogó debidamente.

Por otra parte, nos basta la autoridad de San Gregorio.

Respuesta. La soberbia es apetito desordenado de propia excelencia, fuera del margen de la recta razón; y, dado que toda excelencia procede

etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis existimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiae habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiae.

2. Praeterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed lactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est (q.110 a.2; q.112). Non ergo debet poni species superbiae.

3. Praeterea, quaedam alia videntur ad superbiam pertinere quae hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus [19] quod "nihil est tam superbum quam ingratum videri". Et Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [20], quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Praesumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter praedicta divisio comprehendit superbiae species.

4. Praeterea, inveniuntur aliae divisiones superbiae. Dividit enim Anselmus [21] exaltationem superbiae, dicens quod quaedam est in "voluntate", quaedam in "sermone", quaedam in "operatione". Bernardus etiam [22] ponit duodecim gradus superbiae, qui sunt: "curiositas, mentis levitas, inepta laetitia, iactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo". Quae non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1 ad 2; a.2-3), superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem

[19] Ep.148 *Ad Celantiam:* ML 22,1206.
[20] C.14: ML 41,422.
[21] EADMERUS, *De similit.* c.22: ML 159,612.
[22] *De grad. humilit. et superb.* c.10: ML 182,957.

rectam. Est autem considerandum quod quelibet excellentia consequitur alíquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc maiorem excellentiam consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi malus bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia superbiae species: "cum" scilicet "aliquis iactat se habere quod non habet".

Allo modo, ex parte causae; prout excellentius est quod alíquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni: uno modo, efficienter; allo modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species: scilicet, "cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet"; vel, "cum propriis meritis sibi datum desuper credit".

Tertio modo, ex parte modi habendi: prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod alíquod bonum excellentius ceteris possidet. Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta species superbiae, quae est "cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri".

Ad primum ergo dicendum quod vera existimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic, in his quae ad finem pertinent, corrumpitur vera existimatio per infidelitatem. — Allo modo, in aliquo particulari cligibili. Et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari: nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in propo-

de algún bien realmente poseído, podemos considerar este bien desde un triple punto de vista. Primero, visto en sí mismo, cuanto es mayor el bien poseído, tanto existe un motivo de mayor excelencia; cuando, pues, alguno se atribuye un bien mayor del que posee, es evidente que su apetito tiende a la propia excelencia, sobrepasando las reglas de prudencia, cayendo así en la tercera especie de soberbia: "jactancia de poseer cosas que no se tienen".

Segundo, visto en su causa, tanto es más excelente poseer un bien por propio derecho que recibido de otro; mas, cuando uno se gloría de tener por propio derecho un bien que ha recibido de otro, el apetito de propia excelencia supera los límites racionales en cualquiera de los dos modos de ejercer la causalidad respecto de propio bien: eficiente y meritoria. De acuerdo con ese exceso se establecen las dos primeras especies de soberbia, a saber: "creerse que los bienes recibidos de Dios los "poseemos" por derecho propio" o que al menos los hemos "merecido".

Tercero, visto el modo de poseerlo, cuando somos dueños de un bien en forma más excelente que los demás, tanto más los superamos. Pero en el apetito de esa misma excelencia se descubre la fuente de un nuevo desorden, que da lugar a la cuarta especie de soberbia: "desprecio de los demás, con ansia de que todos nos miren a nosotros".

Soluciones. 1. La justa apreciación de las cosas puede ser falseada en dos grados: primero, en universal, y así, en materia de fe, se corrompe la justa apreciación por la infidelidad; y segundo, de una manera particular—caso que no sucede en la infidelidad—; por ejemplo, cuando el voluptuoso estima como bien tal acto de lujuria, sin llegar a establecer, contra la doctrina de la fe, que la lujuria es cosa buena. Esto es lo que

sucede en nuestro caso: afirmar que existe algún bien que no procede de Dios o que la gracia se concede a los hombres como respuesta a sus méritos, es acto de infidelidad; pero el que uno, por apetito desordenado de propia excelencia, se gloríe de sus bienes como si los poseyera por propio esfuerzo o por mérito, es acto de soberbia, no de infidelidad, hablando con precisión.

2. La jactancia es una especie de mentira por razón del acto externo, pues el jactancioso se atribuye lo que no posee. Pero, en cuanto a la arrogancia interior del corazón, San Gregorio la cuenta como especie de la soberbia.

3. Se llama ingrato a quien se atribuye como propio lo que otro le ha dado. Por tanto, las dos primeras especies de soberbia corresponden a la ingratitud.—Y el que uno se excuse de los propios pecados pertenece a la tercera especie, pues por ella sigue vanagloriándose del bien de la inocencia que ha perdido.—Por fin, el que uno aspire con presunción a lo que supera sus facultades, se atribuye a la cuarta especie, por la cual deseamos ser preferidos a los demás.

4. Las tres especies que distingue San Anselmo son tres grados del mismo pecado, concebido primero en el corazón, proferido luego con los labios y puesto, en fin, por obra.

Y los doce grados de orgullo que propone San Bernardo hay que entenderlos por contraposición a los doce grados de humildad, de los que ya hemos hablado. Al primer grado, que es tener "los ojos bajos, dando siempre prueba de humildad, interior y exteriormente", se opone la "curiosidad", preocupándose de verlo todo sin la debida mesura.—Al segundo, que es "hablar poco, de cosas serias y en tono sencillo", se opone la "altanería", que habla de todo con soberbia.—Al tercero, que es "no reírse con despropósito", se opone la "alegría necia".—Al cuarto, que es "taciturnidad hasta que nos interrogan",

sito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis, ex inordinato appetitu propriae excellentiae, ita de bonis suis glorietur ac si ea a se haberet vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum quod iactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur a Gregorio species superbiae.

Ad tertium dicendum quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Unde duae primae superbiae species ad ingratitudinem pertinent.—Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem: quia per hoc aliquis sibi attribuit bonum innocentiae, quod non habet.—Quod autem aliquis praesumptuose tendit in id quod supra ipsum est, praecipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis praeferri.

Ad quartum dicendum quod illa tria quae ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet: quod primo, corde concipitur; secundo, ore profertur; tertio, opere perficitur.

Illa autem duodecim quae ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est (q.161 a.6). Nam primus gradus humilitatis est, "corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus". Cui opponitur "curiositas", per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit.—Secundus gradus humilitatis est, "ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce". Contra quem opponitur "levitas mentis", per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, "ut non sit facilis aut promptus

in risu". Cui opponitur "inepta laetitia".—Quartus gradus humilitatis est "taciturnitas usque ad interrogationem". Cui opponitur "iactantia".—Quintus gradus humilitatis est "tenere quod communis regula monasterii habet". Cui opponitur "singularitas": per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere.—Sextus gradus humilitatis est, "credere et pronuntiare se omnibus viliorem". Cui opponitur "arrogantia": per quam scilicet homo se aliis praefert.—Septimus gradus humilitatis est, "ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere". Cui opponitur "praesumptio": per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora.—Octavus gradus humilitatis est "confessio peccatorum". Cui opponitur "defensio peccatorum". — Nonus gradus est "in duris et asperis patientiam amplecti". Cui opponitur "simulata confessio": per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quae simulate confitetur.—Decimus gradus humilitatis est "obedientia". Cui opponitur "rebellio". — Undecimus autem gradus est, "ut homo non delectetur facere propriam voluntatem". Cui opponitur "libertas": per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult.—Ultimus autem gradus humilitatis est "timor Dei". Cui opponitur "peccandi consuetudo", quae implicat Dei contemptum.—In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quaedam antecedentia et consequentia: sicut etiam supra de humilitate dictum est (q.116 a.6).

se opone la "jactancia".—Al quinto, que es "no substraerse a la disciplina común", se opone la "singularidad", que nos hace aparentar más santos de lo que somos.—Al sexto, que es "considerarse y tratarse como el más vil", se opone la "arrogancia", que busca ir delante de todos.—Al séptimo, que es "considerarse inútil para todas las cosas", se opone la "presunción", que nos hace creer capaces de mayores cosas.—Al octavo, que es "el reconocimiento de los propios pecados", se opone la "defensa de los mismos".—Al noveno, que es "sobrellevar con paciencia las adversidades y penas", se opone la "confesión engañosa", por la que no queremos padecer la pena debida a los pecados, que reconocemos con ficción.—Al décimo, que es la "obediencia", se opone la "rebeldía".—Al undécimo, que es "no deleitarse en hacer la propia voluntad", se opone la "libertad", que se deleita en hacerla.—Al duodécimo, que es el "temor de Dios", se opone la "costumbre de pecar", que implica desprecio de Dios.—En estos doce grados no solamente están incluidos todos los grados de la soberbia, sino incluso sus causas y consecuencias, lo mismo que dijimos de la humildad anteriormente.

ARTICULO 5

Utrum superbia sit peccatum mortale [a]

Si la soberbia es pecado mortal

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale.

1. Quia super illud Ps. 7,4, "Domine Deus meus, si feci is-

Dificultades. Parece que la soberbia no es pecado mortal.

1. Comentando el salmo en que se dice: "Señor y Dios mío, si he

[a] *Sent.* 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2 ad 3.

hecho esto...", escribe la Glosa: "Si he hecho el pecado universal que es la soberbia". Luego, si la soberbia fuese pecado mortal, sería mortal todo pecado.

2. Todo pecado se opone de algún modo a la caridad. En cambio, la soberbia no se opone ni al amor de Dios ni al del prójimo, ya que la excelencia que el soberbio busca no contraria siempre al honor de Dios o a la utilidad del prójimo. Luego la soberbia no es pecado mortal.

3. Todo pecado mortal se opone a la virtud. La soberbia no se opone a la virtud, sino que más bien nace de ella; pues, como enseña San Gregorio, "a veces el hombre se ensoberbece de las excelencias y divinas virtudes". Luego la soberbia no es pecado mortal.

Por otra parte, el mismo San Gregorio confiesa que "la soberbia es signo clarísimo de reprobación, mientras que la humildad lo es de predestinación". Como nadie se hace réprobo por pecados veniales, síguese que la soberbia no es pecado venial, sino mortal.

Respuesta. La soberbia se opone a la humildad, que busca directamente la sumisión del hombre a Dios; y se opone tratando de suprimir esa sujeción, en cuanto que se eleva sobre las propias fuerzas y sobre la línea señalada por la ley de Dios, contrariando así al Apóstol, que dijo: "Nos gloriamos, sí; pero conforme a la medida con que Dios nos mide". Por eso enseñó el Eclesiástico que "el principio de la soberbia es apostatar de Dios", es decir, no someterse a la regla por El señalada. Y como nadie podrá defender que negarse a aceptar la ley divina no es pecado mortal, ya que en eso consiste la aversión de Dios,

tud", dicit Glossa[23]**: "scilicet universale peccatum, quod est superbia". Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.**

2. Praeterea, omne peccatum contrariatur caritati. Sed peccatum superbiae non videtur contrariari caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia, ut Gregorius dicit, XXXIV "Moral". (l.c. nt.12), "aliquando homo ex summis caelestibusque virtutibus intumescit". Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod Gregorius, in eodem libro (ib.), dicit quod "evidentissimum reproborum signum superbia est: at contra, humilitas electorum". Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est (q.161 a.1 ad 5). Unde e contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis: secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram; contra id quod Apostolus dicit (I Cor. 10,13): "Nos autem non in immensum gloriamur: sed secundum mensuram qua mensus est nobis Deus". Et ideo dicitur Eccli. 10,14, quod "initium superbiae hominis est apostatare a Deo": scilicet, in hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliqualiter non subditur Deo et regulae ipsius. Manifestum est

---

[23] *Ordin.*; AUGUST., *Enarr. in Psalm* ps. 7,4 : ML 36,9.

autem quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis: hoc enim est averti a Deo. Unde consequens est quod superbia, secundum suum genus, sit peccatum mortale.

Sicut tamen in aliis quae ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione et adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet praeveniunt rationis iudicium et sunt praeter eius consensum; ita etiam et circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiae sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, superbia non est universale peccatum secundum suam essentiam, sed per quandam redundantiam: inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia; sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus (in c) esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinae: inquantum scilicet superbus non se subiicit divinae regulae prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi: inquantum scilicet aliquis inordinate se praefert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit. In quo etiam derogatur divinae regulae, ex qua sunt hominum ordines instituti: prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens: inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasiones superbiae sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in VIII "Physic."[24] Unde etiam et de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

síguese que la soberbia, de suyo, es pecado mortal

Pero, así como en otros casos de pecado mortal, por ejemplo, en la fornicación y adulterio, hay movimientos pecaminosos que son venialesnada más, debido a la imperfección del acto, bien porque se producen antes de reflexionar o porque no se consiente en ellos, así también en los movimientos de soberbia se dan pecados veniales por falta de consentimiento.

Soluciones. 1. La soberbia no es, por su misma esencia, un pecado universal; lo es sólo por redundancia, en cuanto que de ella pueden nacer todos los otros pecados. Luego de ahí no se sigue que todos los pecados sean mortales, sino sólo los que proceden de una soberbia perfecta, que es pecado mortal.

2. Todo acto de soberbia contraría a la ley divina, pues reniega de someterse como debe. Y a veces contraría incluso al amor del prójimo, porque se antepone a todos los demás y se niega a reconocer a sus superiores, viniendo a oponerse nuevamente por este camino a la ley de Dios, que manda acatar la autoridad de los mayores.

3. La soberbia no nace de las virtudes como de su causa propia, sino ocasicnalmente, es decir, en cuanto que las virtudes sirven de ocasión a la soberbia. Y no hay dificultad en que una virtud pueda ser causa circunstancial de un vicio y que la misma humildad pueda ser ocasión para la soberbia. Es doctrina general de Aristóteles.

[24] C.1 n.8 (BK 251a29): S.TH., lect.2.

ARTICULO 6

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum [a]

Si la soberbia es el pecado más grave

Dificultades. Parece que la soberbia no es el pecado más grave.

1. Cuanto más difícil es evitar el pecado, tanto su responsabilidad es menor. La soberbia, dice San Agustín, es dificilísima de vencer, pues "no solamente induce a pecado en las obras malas, sino que vicia hasta los actos buenos". Luego no es el mayor pecado.

2. "A mayor bien se opone mayor mal", dice Aristóteles. Como la humildad, a la que se opone la soberbia, no es la virtud más excelsa, síguese que los vicios opuestos a virtudes más nobles, como sucede con la infidelidad, desesperación, odio a Dios, homicidio y otros semejantes, son más graves que la soberbia.

3. Un pecado de mayor gravedad no se castiga con penas más suaves, cual sucede con la soberbia, que a veces es castigada con otros pecados, como afirma San Pablo de los paganos, que, a causa de su orgullo, "han sido entregados a sus sentidos, haciendo lo que no les conviene". Luego la soberbia no es el pecado más grave.

Por otra parte, explicando las palabras del Salmo: "los soberbios han obrado mal en todos sus actos", dice la Glosa: "El pecado más grave del hombre es la soberbia".

Respuesta. Dos elementos hay que considerar en el pecado: la conversión a un bien finito, que es como parte material del pecado, y la aver-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum.

1. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur: quia sicut Augustinus dicit, in "Regula" [25], "cetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant: superbia vero bonis operibus insidiatur, ut pereant". Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

2. Praeterea, "malus malum maiori bono opponitur", ut Philosophus dicit, in VIII "Ethyc." [26]. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (q.161 a.5). Ergo et vitia quae opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia huiusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

3. Praeterea, malus malum non punitur per minus malum. Sed superbia interdum punitur per alia peccata: ut patet Rom. 1,28, ubi dicitur quod philosophi propter elationem cordis "traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt". Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est quod super illud Ps. 118,51: "Superbi inique agebant usquequaque"; dicit Glossa [27]: "Maximum peccatum in homine est superbia".

Respondeo dicendum quod in peccato duo attenduntur: scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in

---

[a] Infra a.7 ad 4; *In II cor.* 12 lect.3; *In Psalm.* ps.18.

[25] Ep.211: ML 33,960.
[26] C.10 n.2 (BK 1160b9): S.TH., lect.10.
[27] LOMBARDI: ML 191,1069; AMBROSIUS, *In Psalm.* ps.118,51 serm.7: ML 15,1359.

peccato; et aversio a bono incommutabili, quae est formalis et completiva peccati. Ex parte autem conversionis, non habet superbia quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et eius regulae subici. Unde Boetius [28] dicit quod "cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit". Propter quod etiam specialiter dicitur Iac. 4,6, quod "Deus superbis resistit". Et ideo averti a Deo et eius praeceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper est potius eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus: quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo, propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et "adhuc difficilius est resistere concupiscentiae", propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II "Ethic." [29] Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit: quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit [30].

Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare: qui etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est (a.5 ad 3). Et ideo

sión del bien infinito, que es la razón formal y completa del mismo. Por parte de su conversión, la soberbia no es el pecado más grave, ya que la excelencia que el soberbio busca desordenadamente no dice, respecto del bien de la virtud, la máxima repugnancia, pero por parte de la aversión de Dios es gravísima. En los otros pecados, el hombre se aleja de Dios llevado de ignorancia, flaqueza o apetito de algún otro bien; en cambio, la soberbia nos hace despreciar a Dios por no querer someternos a su autoridad y a su ley. Por eso escribió Boecio que, "si bien todos los vicios nos alejan de Dios, sólo la soberbia se opone a El". A esa oposición responde "la resistencia que Dios ofrece a los soberbios". En los demás pecados, la aversión de Dios es algo que sigue a la conversión hacia las criaturas, mientras que la soberbia le dirige inmediatamente a Dios, despreciándolo. Y como ser por sí mismo es siempre anterior a ser por otro, debemos decir que la soberbia es de suyo el pecado más grave, pues supera a los demás en la aversión, que es elemento formal en el pecado.

Soluciones. 1. Dos causas contribuyen a que el pecado sea difícil de evitar. La primera es la vehemencia de su impulso, como sucede en los movimientos de ira, y aún más en "los movimientos de la concupiscencia", que son más connaturales al hombre. Esta dificultad de evitarlo disminuye el pecado en cuanto a su gravedad, ya que tanto mayor es la entrega al pecado cuanto se rinde a un impulso más débil, como enseña San Agustín.

La segunda causa es el disimulo con que existe en nosotros. En este sentido es difícil de eliminar la soberbia, que se aprovecha incluso de los actos buenos para pecar. Por eso

[28] Cf. CASSIANUM, *De instit. coenob.* l.12 c.7: ML 49,434.
[29] C.3 n.10 (BK 1105a7): S.TH., lect.10.
[30] *De civ. Dei* l.2 c.12.15: ML 41,420.423.

San Agustín dijo que "está acechando a las obras buenas", y el Salmo cantó que "los soberbios escondieron en el camino lazos para el hombre". Por tanto, el movimiento de soberbia, que se desliza ocultamente, no reviste la gravedad máxima mientras que el juicio de la mente no recae sobre él. Pero, una vez que la inteligencia se da cuenta, fácilmente se puede evitar, bien por la consideración de la propia flaqueza, pues "nos ensoberbecemos, siendo tierra y polvo"; bien por la consideración de la grandeza de Dios, como recomienda Job: "¿Cómo es posible que tu espíritu se levante contra Dios?"; bien, finalmente, por la imperfección de las obras buenas de que se ensoberbece el hombre. Ya lo recordó Isaías: "Toda la carne es paja, y su gloria es como flor del campo". Y también: "Nuestra justicia es como vestido inmundo".

signanter Augustinus dicit quod "bonis operibus insidiatur": et in Ps. 139,6; 141,4 dicitur: "In via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi". Et ideo motus superbiae occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur. Tum ex consideratione propriae infirmitatis: secundum illud Eccli. 10,9: "Quid superbit terra et cinis?" Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinae: secundum illud Iob 15,13: "Quid tumet contra Deum spiritus tuus?" Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit: secundum illud Is. 40,6: "Omnis caro faenum, et omnis gloria eius quasi flos agri"; et infra, 64,6: "Quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae".

2. Vicio y virtud mutuamente se oponen, pero por razón de su objeto, es decir, por su conversión. Y, en este sentido, la soberbia no es el mayor pecado, así como la humildad tampoco es la virtud más excelente. En cambio, considerando su aspecto de aversión, es el mayor de todos, a quienes comunica su gravedad, ya que incluso la infidelidad crece en maldad si procede de desprecio a Dios y no de ignorancia o debilidad; y lo mismo sucede con los vicios de desesperación y otros semejantes.

Ad secundum dicendum quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conversionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum: sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem praestans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiae contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis huiusmodi.

3. Así como el razonamiento por reducción al absurdo llega, a veces, a convencer a quien discute, porque lleva a inconvenientes más evidentes que los anteriores, así también Dios, para castigar la soberbia de los hombres, permite que algunos incurran en pecados carnales que, si bien menores, contienen un género de torpeza más evidente. "El orgullo—escribe San Isidoro—es el peor de los pecados, pues puede existir en personas de grado eminente, nacer da obras de virtud y pasar más inad-

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam, ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quae, etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit, in libro "De summo bono" (l.c. nt.13), "omni vitio deteriorem esse superbiam: seu propter quod a summis personis et primis assumitur; seu quod de

opere iustitiae et virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est. Et tamen, dispensante Deo, superbia minor est, sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus, a confusione exurgat". Ex quo etiam patet gravitas peccati superbiae. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiae gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere hominem in alia peccata.

vertido de la conciencia. La lujuria es pecado más corriente y de torpeza más clara, pero menor en gravedad que la soberbia. Dios, a veces, la permite para despertar la conciencia del orgulloso a fin de que, humillado, se levante". Esto mismo es un indicio de la gravedad de la soberbia; pues, así como el médico, deseando curar una enfermedad más grave, permite que el enfermo recaiga en otra más leve, así también la gravedad de la soberbia se manifiesta en el hecho de que Dios permite otro mal menor como remedio.

ARTICULO 7

Utrum superbia sit primum omnium peccatorum [1]

Si la soberbia es el primero de todos los pecados

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum.

1. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia: dicit enim Augustinus, in libro "De nat. et gratia" (l.c nt.9), quod "multa perperam fiunt quae non fiunt superbe". Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Praeterea, Eccli. 10,14 dicitur quod "initium superbiae est apostatare a Deo". Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

3. Praeterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum: sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Praeterea, II ad Tim. 3,13, dicitur: "Mali homines et seductores proficiunt in peius": et ita

Dificultades. Parece que la soberbia no es el primero de todos los pecados.

1. Lo que es primero debe encontrarse en todos los casos posteriores. Pero no todos los pecados proceden de soberbia, sino también de ignorancia y flaqueza, según afirma San Agustín: "Muchas veces se cometen pecados que no proceden de soberbia". Luego la soberbia no es el primero de los pecados.

2. Enseña el Eclesiástico que "el principio de la soberbia es "apostatar" de Dios". Luego esta apostasía es anterior a la soberbia.

3. El orden de los pecados debe corresponder al orden de las virtudes. Así como la humildad no es la primera de las virtudes, sino más bien la fe, tampoco la soberbia debe considerarse como el primero de los vicios.

4. "Los hombres perversos y seductores van creciendo en maldad", escribe San Pablo; y esto parece in-

[1] I-2 q.84 a.2; *Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.1 ad 7; a.3 ad 1; *In I Cor.* 11 lect.1.

dicar que el principio de la maldad humana no nace del mayor de los pecados. Como la soberbia es el mayor pecado, síguese que no es el primero.

5. La ficción y apariencia es posterior a la verdad. Como "el soberoio finge poseer fortaleza y audacia", síguese que el vicio de audacia es anterior al de soberbia.

Por otra parte, el Eclesiástico no duda que "el principio de todo pecado es la soberbia".

Respuesta. En cualquier género de cosas, lo que es esencial ocupa el primer plano. En nuestro caso, ya hemos dicho que la aversión es parte formal del pecado y que este elemento lo posee la soberbia directamente, miéntras que en los demás pecados es algo como derivado. Tiene, pues, la soberbia, razón de primacía y es principio de todos los pecados, como dijimos al tratar de las causas, por parte de la aversión, que es lo principal en ellos.

Soluciones. 1. Cuando afirmamos que la soberbia es "principio de todos los pecados", no se trata de defender que cada uno de ellos tenga que nacer de la soberbia, sino simplemente que todos pueden nacer muy bien de ella.

2. Apostatar de Dios se dice que es principio de la soberbia, no por ser pecado distinto de la misma soberbia, sino por ser su primera especie. Ya hemos visto que la soberbia se fija principalmente en la sumisión a Dios, que menosprecia, y secundariamente desprecia el someterse a las criaturas por Dios.

3. No hace falta que exista el mismo orden entre virtudes y vicios, pues el vicio es corrupción de la virtud, y lo que es primero en el orden

videtur quod principium malitiae hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est (a.6). Non est igitur primum peccatum.

5. Praeterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit in III "Ethic."[31], quod "superbus est fictor fortitudinis et audaciae". Ergo vitium audaciae est prius vitio superbiae.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10,15: "Initium omnis peccati superbia".

Respondeo dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra (a.6) quod aversio a Deo, quae formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est (1-2 q.84 a.2), cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quae est principalior in peccato.

Ad primum ergo dicendum quod superbia dicitur esse "omnis peccati initium", non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur: sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse superbiae humanae initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiae pars. Dictum est enim (a.5) quod superbia principaliter respicit subiectionem divinam, quam contemnit: ex consequenti autem contemnit subiici creaturae propter Deum.

Ad tertium dicendum quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in genera-

[31] C.7 n.8 (Bk 1115b29): S.Th., lect.15.

tione, est postremum in corruptione. Et ideo, sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud Ps. 136,7: "Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea", dicit Glossa [32] quod "concervatione vitiorum subrepit diffidentia". Et Apostolus dicit, I ad Tim. 1.19, quod "quidam, repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt".

de generación es último en el de corrupción. Por eso, así como la fe es la primera de las virtudes, la infidelidad es el último de los pecados, al que a veces se llega por medio de otros vicios inferiores. En la glosa sobre el salmo que dice: "Anonadaos, anonadaos hasta los cimientos", leemos: "De la acumulación de vicios nace la infidelidad". Y San Pablo añade: "Hay algunos que, rechazando la buena conciencia, naufragaron en su fe".

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse gravissimum peccatum ex eo quod per se competit peccato, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora quae scilicet ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter gravia peccata primum est superbia: sicut causa per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Ps. 18,14, "Emundabo a delicto maximo", dicit Glossa [33]: "Hoc est, a delicto superbiae, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus".

4. Decimos que es el mayor pecado desde el punto de vista del principio formal, que es de donde procede su gravedad; y es que la soberbia es causa de la gravedad de los otros. Antes de que la soberbia exista, puede haber pecados de ignorancia o flaqueza; pero, entre los pecados graves, el primero es la soberbia, que agrava la malicia de todos ellos. Y como lo que es primero en el orden de causalidad es lo último en desaparecer, dijo bien la glosa al salmo "Limpiaré de mi pecado": "Habla del delito de soberbia, que es lo último en el retorno a Dios y lo primero en su pérdida".

Ad quintum dicendum quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat: sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

5. Aristóteles no quiere decir que la soberbia sea nada más que una ficción de fortaleza, sino que el hombre cree conseguir la gloria que busca principalmente haciendo ostentación de una audacia y fortaleza que no posee.

ARTICULO 8

Utrum superbia debeat poni vitium capitale [a]

Si la soberbia es un vicio capital

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale.

1. Isidorus enim [34], et etiam Cassianus [35], enumerant superbiam inter vitia capitalia.

Dificultades. Parece que la soberbia debe considerarse como un vicio capital.

1. Isidoro y Casiano así lo creen.

---

[32] LOMBARDI: ML 191,1204.
[33] Ib.: ML 191,213; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps. 18,14; enarr.1: ML 36,156.
[a] 1-2 q.84 a.4; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1.

2. La soberbia parece coincidir con la vanagloria, pues ambas buscan la propia excelencia. Como la vanagloria se enumera entre los vicios capitales, síguese que también la soberbia debe contarse.

3. "La soberbia—dice San Agustín—engendra envidia y nunca existe sin ella". La envidia es vicio capital. Luego debe serlo también la soberbia.

Por otra parte, San Gregorio no la enumera como vicio capital.

Respuesta. La soberbia puede ser considerada en sí misma, como pecado especial y como pecado general, por el influjo que ejerce sobre los demás pecados. Vicio capital es un pecado especial del que nacen otras muchas clases de pecados. Por este motivo, algunos, considerando la soberbia como pecado especial, lo catalogaron entre los vicios capitales; en cambio, San Gregorio, que se fijó en ese influjo universal sobre los demás pecados, la consideró como reina y madre de todos los vicios en esta hermosa descripción: "Cuando la soberbia, reina de los vicios, se hace dueña del corazón, lo entrega a los siete vicios capitales, lo mismo que a capitanes de un ejército de devastación, de los que nacen otros muchos vicios".

Soluciones. 1. Por lo dicho está ya resuelta la dificultad.

2. La soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es su cau-

2. Praeterea, superbia videtur esse idem inani gloriae: quia utraque excellentiam quaerit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale (q.132 a.4). Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De virginit." [34], quod "superbia invidiam parit: nec unquam est sine tali comite". Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est (q.36 a.4). Ergo multo magis superbia.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." [35], non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (a.2; a.5 ad 1), superbia dupliciter considerari potest: uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Vitia autem capitalia ponuntur esse quaedam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam [36], considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero considerans universalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est (nt.37), non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem. Unde Gregorius dicit, in XXXI "Moral." (id.): "Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit; mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur".

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod superbia non est idem inani glo-

---

[34] *Quaest. in Vet. Test.*: in Deut. 7,1 c.16: ML 83,368.
[35] *De instit. coenob.* l.5 c.1: ML 49,203; *Collat.* l.5 c.2: ML 49,611.
[36] C.31: ML 40,413
[37] C.45: ML 76,621.
[38] Arg.1; et ALEX. HALENS., *Sum. Theol.* 2-2 n.496; BONAV., *In Sent.* 4 d.42 dub.3.

riae, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit: sed inanis gloria appetit excellentiae manifestationem.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod invidia, quae est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale: sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

sa. La soberbia busca la propia excelencia, y la vanagloria busca la manifestación de esa excelencia.

3. Porque la envidia, que nace de la soberbia, sea vicio capital, no se sigue que también la soberbia lo sea; se deduce más bien que es un vicio más importante que los mismos vicios capitales.

INTRODUCCION A LA CUESTION 163

SOBRE EL PECADO DEL PRIMER HOMBRE

Aunque en su lugar trató ya el Santo del pecado original, introduce aquí dos cuestioncillas sobre esa misma materia a fin de declarar la naturaleza de la primera caída, que, según el Aquinate, es *evidentemente por pecado de soberbia.*

Algunos estudios modernos han insistido en que el primer pecado fué de concupiscencia carnal, debido a que numerosos Santos Padres, al declarar la maldad de esos vicios, aluden a la primera traición. No obstante, la demostración del Angélico parece concluyente, lógica, y está en perfecta armonía con cuanto enseña la teología católica sobre el estado de integridad en que las partes inferiores permanecían sujetas a la razón.

Creemos, pues, sinceramente que la tesis del Angélico permanece formalmente invulnerable. El artículo 1 lo dedica íntegramente a probarlo. Propondremos el argumento en forma silogística : por la gracia de integridad natural que poseían nuestros primeros padres, todas las funciones, apetitos y movimientos capaces de recibir el gobierno de la mente, es decir, no puramente fisiológicos y vegetativos, estaban sometidos al dictamen de la razón, y la razón estaba sometida a Dios. Como los apetitos inferiores no podían tender desordenadamente a sus objetos mientras sobre ellos persistiera el dictamen racional, es necesario de todo punto que a la rebeldía de las potencias inferiores precediera la aversión a Dios en la parte superior del hombre. Esa aversión es el fruto de la soberbia, es el enfrentarse con el poder y la grandeza del Señor, para renunciar a aceptarla con reconocimiento humilde.

Y si preguntáramos por qué es inadmisible una insubordinación de los movimientos inferiores, sean interiores o exteriores, persistiendo el dictamen racional, respondería el Santo que el apetito no tiende a los medios sino en orden al fin deseado con prioridad. Y el fin, si no es Dios, es la propia excelencia, la propia grandeza, es decir, el objeto específico de la soberbia.

¿De qué carácter estuvo revestido dicho movimiento de soberbia? En el artículo 2 replica que el deseo de propia excelencia en el primer hombre fué una aspiración a hacerse semejante a Dios en el conocimiento. La sugerencia de la serpiente invita a aceptar la solución tomista : *Seréis semejantes a Dios, conocedores del bien y del mal.* Una perfección natural, una cualidad tan excelsa como el poder de conocer las cosas, sirvió de ocasión para la exaltación desmedida del propio yo, presentado por la soberbia. ¿Hemos de ser siempre siervos de Dios, si podemos hacernos como El obedeciendo a la voz de la serpiente? La explicación no tiene dificultad importante que se le pueda oponer, si bien es cierto que esta interpretación, comúnmente admitida, no es de fe.

La gravedad de este primer pecado de soberbia es, sin duda, muy grande. Dadas las condiciones privilegiadas en que se encontraban Adán y Eva, es el mayor de todos; aunque es cierto que, objetivamente, el pecado de soberbia que excita el apetito de ciencia no es el más elevado en la escala de pecado, como ya hemos dicho en las cuestiones precedentes.

CUESTION 163

(In quatuor articulos divisa)

De peccato primi hominis

Del pecado del primer hombre

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam (cf. q.162 introd.). Et primo, de peccato eius; secundo, de poena peccati (q.164); tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum (q.165).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primum peccatum hominis fuerit superbia.

Secundo: quid primus homo peccando appetierit.

Tertio: utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.

Quarto: quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

Estudiemos unos momentos el pecado del primer hombre, que fué de soberbia. Primero, el pecado en sí mismo; luego, la pena impuesta; y, por fin, la tentación que le llevó a pecado.

Sobre el primer punto propondremos cuatro artículos:

Primero: si el pecado del primer hombre fué de soberbia.

Segundo: qué es lo que buscó el hombre en ese primer pecado.

Tercero: si fué más grave que todos los otros pecados.

Cuarto: quién pecó más gravemente, el hombre o la mujer.

ARTICULO 1

Utrum superbia fuerit primi hominis peccatum *

Si el pecado del primer hombre fué de soberbia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 5,19, quod "per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi". Sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, et non superbia.

Dificultades. Parece que el pecado del primer hombre no fué de soberbia.

1. Dice San Pablo que, "por la desobediencia de un hombre, muchos caímos en pecado". Como el pecado del primer hombre es el que nos hizo a todos pecadores con pecado original, síguese que fué de desobediencia, no de soberbia.

---

* Supra q.105 a.2 ad 3; 1-2 q.89 a.3 ad 2; *Sent.* 2 d.22 q.1 a.1; *In I Tim.* 2 lect.3; *De malo* q.7 a.7 ad 12; q.14 a.2 ad 5; q.15 a.2 ad 7; *In Rom.* 5 lect.5; *Compend. theol.* c.191.

2. San Ambrosio enseña que las tentaciones de Jesucristo se produjeron en el mismo orden que las sufridas por el primer hombre. Pero Jesucristo fué primeramente tentado por la gula, según refiere San Mateo: "Si eres hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan". Luego el pecado del primer hombre no fué de soberbia, sino de gula.

3. El hombre pecó por sugestión diabólica. Como esta tentación se realizó con promesa de una ciencia nueva, síguese que el primer desorden del hombre se debió al deseo de conocimiento, obra de la curiosidad. Luego es la curiosidad, no la soberbia, el pecado del primer hombre.

4. Comentando el texto de San Pablo: "La mujer fué seducida en la prevaricación", apuntó la Glosa: "San Pablo habla de seducción porque la mujer creyó el engaño que se le había propuesto, a saber, que Dios había prohibido tocar el fruto de aquel árbol porque sabía que, si lo tocaban, habían de ser como dioses; como si el Creador se sintiera ahora celoso de su divinidad". Pero este pecado pertenece a la categoría de infidelidad. Luego el pecado del primer hombre fué de infidelidad, no de soberbia.

Por otra parte, el Eclesiástico enseña que "la soberbia es principio de todo pecado". Y como el pecado del primer hombre es verdadero origen de todo pecado, pues es doctrina de San Pablo que "por un hombre entró el pecado en el mundo", síguese que el primer pecado del hombre fué pecado de soberbia.

Respuesta. Entre los muchos movimientos que pueden concurrir al mismo pecado, posee razón de primacía aquel en que primero se encuentra el desorden. Entre los movimientos del hombre, el desorden interior del alma es anterior al acto externo; pues, como enseña San Agustín, "no

2. Praeterea, Ambrosius dicit, "Super Lc." [1], quod eo ordine diabolus Christum tentavit quod primum hominem deiecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Mt. 4,3, cum ei dictum est: "Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant". Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Praeterea, homo diabolo suggerente peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. 3,5. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiae: quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit peccatum primum, et non superbia.

4. Praeterea, super illud I ad Tim. 2,14, "Mulier seducta in praevaricatione fuit", dicit Glossa [2]: "Hanc seductionem proprie appellavit Apostolus, per quam id quod sundebatur, cum falsum esset, verum putatum est: scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret qui eos homines fecerat". Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10,15: "Initium omnis peccati superbia". Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati: secundum illud Rom. 5,12: "Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit". Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

Respondeo dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt: inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis: quia, ut Augus-

[1] *In Lc.* 4,3 l.4 : ML 15,1701.
[2] *Ordin.*, LOMBARDI : ML 192,341 ; AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.11 c.42 : ML 34,452.

tinus dicit, in I "De civ. Dei" [3], "non amittitur corporis sanctitas manente animae sanctitate". Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem quam in id quod quaeritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo illud secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum eius fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia.

se pierde la santidad del cuerpo mientras permanezca la santidad del alma"; y entre los movimientos internos, el apetito tiende al fin antes que a los medios. Por tanto, el pecado del primer hombre tuvo que darse en el apetito de un fin desordenado. Y como en el estado de inocencia no podemos hablar de una primera rebelión de la carne contra el espíritu, es imposible que el primer desorden se produjera por el deseo de un bien finito que arrastrara a la carne contra el orden de la razón. Por consiguiente, ese primer apetito tuvo que ser de un bien espiritual. Y como no habría desorden en el apetito de esos bienes si procediesen conforme a la medida establecida por la ley divina, no hay más remedio que concluir en la existencia de un apetito desordenado de bienes espirituales; éste es precisamente el objeto de la soberbia; luego el primer pecado del hombre fué la soberbia.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo divino praecepto non obediret, non fuit propter se ab eo volitum: quia hoc non posset contingere nisi praesupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit, "Ad Orosium" [4], quod "homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit".

Soluciones. 1. La desobediencia a la ley de Dios no la buscó el hombre por sí, pues esto supondría cierto desorden en la voluntad; la buscó por otro fin. Como este fin ulterior no pudo ser otro que la propia excelencia, síguese que su desobediencia procede de soberbia, según enseña claramente San Agustín: "Engreído por soberbia y obedeciendo a la voz de la serpiente, despreció los preceptos divinos".

Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit: dicitur enim Gen. 3,6: "Vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile: et tulit de fructu eius, et comedit". Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo

2. Es cierto que en el pecado de los primeros padres intervino la gula, pues "la mujer cogió la fruta y la comió, porque la encontró hermosa, deleitable y apetitosa". Pero no fué la bondad y hermosura de la fruta lo que primeramente suscitó a pecar; fué la persuasión de la serpien-

[3] C.18: ML 41,32.
[4] *Dial. Quaest. sexag. octoque* q.4: ML 40,736, inter op. August.

te, que les anunció: "Se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses". El apetito de este conocimiento hizo a la mujer incurrir en soberbia, quedando la gula como pecado derivado del anterior.

3. El deseo de ciencia brotó en los primeros padres del apetito de propia excelencia. Por eso la serpiente antepuso las palabras "seréis como dioses" a las otras: "conocedores del bien y del mal".

4. "La mujer no hubiese prestado atención a la voz de la serpiente —dice San Agustín—, llegando a creer que Dios le había prohibido una cosa útil, si en su interior no habitara el deseo de propia excelencia y cierta soberbia presunción". Claro está que no debemos anteponer la soberbia a la tentación de la serpiente, sino que inmediatamente después de ser tentado se enorgulleció el corazón del hombre, inclinándose a creer que era verdad lo que el demonio anunciaba.

cibi fuit primum motivum ad peccandum: sed potius suasio serpentis, qui dixit (v.5): "Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii"; quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae.

Ad tertium dicendum quod appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae. Unde et in verbis serpentis praemittitur: "Eritis sicut dii"; et postea subditur: "scientes bonum et malum".

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt."[5], "verbis serpentis mulier non crederet a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio". Quod non est sic intelligendum quasi superbia praecesserit suasionem serpentis: sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod daemon dicebat.

ARTICULO 2

Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem [a]

Si la soberbia del primer hombre consistió en desear ser como Dios

Dificultades. Parece que la soberbia del primer hombre no consistió en desear ser como Dios.

1. Nadie peca deseando lo que está conforme con las exigencias de su naturaleza. La semejanza con Dios es algo impreso en la naturaleza del hombre desde su creación: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Luego el hombre no pecó deseando ser como Dios.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem.

1. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam: dicitur enim Gen. 1,26: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

---

[a] *Sent.* 2 d.5 q.1 a.2 ad 1; d.22 q.1 a.2; *Compend. Theol.* c.191.

[5] C.30: ML34,445.

2. Praeterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetisse, ut scientia boni et mali potiretur: hoc enim ei a serpente suggerebatur: "Eritis sicut dii, scientes bonum et malum". Sed appetitus scientiae est homini naturalis: secundum illud Philosophi, in principio "Metaphys." [6]: "Omnes homines natura scire desiderant". Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Praeterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia praeditus erat: secundum illud Eccli. 17,5: "Disciplina intellectus replevit illos". Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo: secundum illud Ex. 15,11: "Quis similis tui in fortibus, Domine?" Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est quod super illud Ps. 68,5, "Quae non rapui, tunc exsolvebam", dicit Augustinus [7]: "Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem".

Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt: quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis.—Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum: inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, in 9 cap. "De div. nom." [8]: "Eadem similia sunt Deo, et dissimilia: hoc quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa". Quodlibet

2. El hombre deseó ser semejante a Dios mediante el conocimiento del bien y del mal, conforme a la tentación de la serpiente: "Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal". Pero el deseo de ciencia es algo natural en el hombre; pues, como enseña Aristóteles. "todo hombre apetece naturalmente la ciencia". Luego el hombre no pecó buscando ser semejante a Dios.

3. Ningún sabio aspira a cosas imposibles. El hombre, adornado con grandes dones intelectuales, poseía la sabiduría en grado eminente, siendo un contrasentido el que deliberadamente aspirase a algo imposible. Como el tratar de ser como Dios es un objeto imposible de alcanzar, según la palabra divina lo declara: "¿Quién podrá imitar la fortaleza de Dios?" Luego el primer hombre no pecó por desear ser como Dios.

Por otra parte, San Agustín, comentando las palabras del Salmo: "¿Devolveré lo que no he robado?", escribe: "Adán y Eva quisieron robar la divinidad y perdieron su propia felicidad".

Respuesta. Dos son las especies de semejanza aplicable a Dios. Una es de igualdad absoluta, y ésa no la buscaban los primeros padres, porque a nadie se le ocurre pensar en ella, y menos a los sabios.—Otra es de imitación, mediante la participación de ciertas notas en el modo de ser. "Una misma cosa es semejante a Dios y desemejante"—escribe Dionisio.—"Semejante, por la imitación del ser divino; desemejante, por la inferioridad del ser causado respecto de la causa divina". Todo el bien de las criaturas es una semejanza del ser increado, en cierta medida pru-

---

[6] L.1 c.1 n.1 (Bk 980a21): S.Th., lect.1.
[7] *Enarr. in Psalm.* ps.68,5 serm.1: ML 36,848.
[8] § 7: MG 3,916; S.Th., lect.3.

dente, y el deseo concebido por el hombre de un bien espiritual que la supere es deseo desordenado de alcanzar la perfección divina.

Pero conviene recordar que el apetito se refiere propiamente a cosas que no se poseen, y que el bien espiritual, conforme al cual la criatura puede imitar al Creador, es triple: Primero, imitación en el ser y naturaleza, y esta semejanza con Dios la poseemos desde el momento de la creación, pues fuimos hechos "a su imagen y semejanza", lo mismo que los ángeles.—El segundo modo de imitación se encuentra en el pensamiento. Este modo le fué concedido al ángel desde su creación, por ser "sello de la divina imagen, lleno de sabiduría"; el hombre la recibió solamente en potencia, como capacidad de adquisición.—El tercer modo se halla en la actividad, y éste no lo tienen ni el ángel ni el hombre desde el momento de la creación, pues a ambos les falta un intermedio de laboriosidad para conseguir la bienaventuranza.

Por tanto, el ángel y el hombre desearon ser semejantes a Dios; pero ninguno de ellos pecó por buscar esa semejanza en cuanto a la naturaleza. El hombre la buscó en el orden del conocimiento, de acuerdo con la sugerencia de la serpiente; quiso determinar con las fuerzas naturales qué era bueno y qué era malo y qué cosas buenas o malas habían de acontecer. Secundariamente, pecó también deseando ser como Dios en su actividad, tratando de conseguir la bienaventuranza por sus propias energías, como explica San Agustín: "A la inteligencia de la mujer se unió el deseo de propia potestad". En cambio, el diablo pecó buscando una semejanza con Dios directamente en cuanto a su poder, pues, como

autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (a.1), consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate.

Considerandum tamen est quod appetitus proprie est rei non habitae. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis participat divinam similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem, secundum ipsum esse naturae. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini de quo dicitur, Gen. 1,26-27, quod "fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam"; et angelo, de quo dicitur, Ez. 28,12: "Tu signaculum similitudinis". — Secundo vero, quantum ad cognitionem. Et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit: unde in praemissis verbis, cum dictum esset, "Tu signaculum similitudinis", statim subditur: "plenus sapientia". Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia.—Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus neque homo in ipso creationis principio: quia utrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem perveniret.

Et ideo cum uterque, scilicet diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierint, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit: ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esse bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae

operaretur ad beatitudinem consequendam: unde Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." (l.c. nt.5), quod "menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis". Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem: unde Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [9], quod "magis voluit sua potentia frui quam Dei". — Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit: inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de similitudine naturae: ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum. Sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, idest supra suam mensuram, peccatum est. Unde super illud Ps. 70,19, "Deus, quis similis erit tibi", dicit Augustinus [10]: "Qui per se vult esse Deus, perverse vult esse similis Deo: ut diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit tenere praecepta".

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de similitudine aequiparantiae.

comenta el mismo Santo, "prefirió disfrutar de su poder a disfrutar del poder de Dios".—Pero ambos quisieron ser iguales a Dios, en cuanto que, despreciando la ley divina, trataron de constituirse en norma de sí mismos.

Soluciones. 1. La dificultad considera la semejanza de naturaleza: por relación a dicho apetito no existe pecado en el hombre.

2. Desear ser semejantes a Dios en cuanto a la ciencia, no es pecado, hablando en forma absoluta. Es pecado desearla desordenadamente, desear más de lo que conviene. Por eso San Agustín, glosando el salmo que dice: "¿Quién hay semejante a ti...?", escribe: "Quien desea ser Dios por sus propias fuerzas, lo desea desordenadamente: ése fué el pecado del diablo, que no quiso estarle sometido, y el del hombre, que traspasó su mandato".

3. La dificultad se funda en la semejanza de igualdad absoluta.

ARTICULO 3

Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius [a]

Si el pecado de los primeros padres fué más grande que los otros pecados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius.

1. Dicit enim Augustinus, XIV "De civ. Dei" [11]: "Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit

Dificultades. Parece que el pecado de los primeros padres fué el más grave.

1. San Agustín lo confiesa: "Grande iniquidad existió en el pecado que fácilmente se pudo evitar".

---

[a] *Sent.* 2 d.21 q.2 a.2; d.33 expos. text.

[11] C.15: ML 41,425.

[9] C.13: ML 34,133.

[10] *Enarr. in Psalm.* ps.70,19 serm.2: ML 36,896.

Los primeros padres tuvieron suma facilidad para no pecar, pues no había en su interior principio alguno que les arrastrara a pecado. Luego su pecado fué el más grave de todos.

2. La pena es proporcional a la culpa. La pena impuesta a los primeros padres por su pecado fue gravísima, pues "nos trajo a todos la muerte". Luego es el pecado más grave.

3. Lo que es primero en cada género de cosas es también lo más grande. Como el pecado de los primeros padres fué el primero de todos los pecados, síguese que fué también el mayor de todos ellos.

Por otra parte está la autoridad de Orígenes: "Yo pienso—escribe—que nadie cae repentinamente del sumo grado de perfección; suele descenderse más bien por partes y poco a poco". Los primeros padres ocupaban el primer plano en el orden de perfección. Luego su pecado no fué el mayor de todos.

Respuesta. Doble gravedad podemos distinguir en el pecado. Una se deriva de la misma especie de pecado, que hace, por ejemplo, que el adulterio sea más grave que la simple fornicación; otra nace de ciertas circunstancias de lugar, dignidad de la persona, tiempo. La primera especie de gravedad es primaria y esencial en el pecado, y es la que nos debe servir de norma en la distinción del mismo.

Considerando, pues, el pecado específicamente, el de los primeros padres no fué el mayor de todos; pues, aunque la soberbia, de suyo, posee cierto relieve entre todos los vicios, es mayor cuando induce a negar o a blasfemar de Dios que cuando busca simplemente ser como El, y esto

in non peccando facilitas". Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum: quia nihil habebant intrinseous quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

2. Praeterea, poena proportionatur culpae. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum: quia ex ipso "mors introivit in hunc mundum", ut Apostolus dicit, Rom. 5,12. Ergo peccatum illud fuit gravius aliis peccatis.

3. Praeterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in II "Metaphys."[12] Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra est quod Origenes dicit[13]: "Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat: sed paulatim et per partes defluere eum necesse est". Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati: sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam.

Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, malor tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphe-

[12] L.1 *a* c.1 n.5 (Bk 993b24): S.Th., l.2 lect.2.
[13] *Peri Archon* l.1 c.3: MG 11,155.

mat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem apetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (a.2). Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, sed non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum quod magnitudu poenae quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum quod in his quae sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

último pasó en el pecado de los primeros padres. Pero, atendiendo a la condición en que se encontraban las personas que así pecaron, reviste una gravedad extraordinaria, debido a la perfección de aquel primer estado. Digamos, pues, que circunstancialmente fué el pecado más grave, aunque absolutamente hablando no lo fuera.

Soluciones. 1. La dificultad se funda en la gravedad del pecado por la condición del pecador.

2. La magnitud de la pena impuesta al primer pecado no responde a la gravedad específica del mismo, sino a la circunstancia de ser el primero, pues cortó el estado de inocencia, y, consiguientemente, toda la naturaleza cayó en desorden.

3. Cuando se trata de una subordinación esencial de objetos, el primero es el más importante. Pero esa relación no existe en la dependencia mutua de los pecados entre sí: uno sigue a otro circunstancialmente. Luego no hace falta que el primer pecado sea el mayor de todos.

ARTICULO 4

Utrum peccatum Adae fuerit gravius quam peccatum Evae [a]

Si el pecado de Adán fué más grave que el de Eva

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adae fuit gravius quam peccatum Evae.

1. Dicitur enim I ad Tim. 2,14, quod "Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit": et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius: secundum illud Lc. 12,47-48: "Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui

Dificultades. Parece que el pecado de Adán fué mayor que el de Eva.

1. El pecado de ignorancia es menor que el de malicia. "Adán—dice San Pablo—no fué seducido por la serpiente, mientras que Eva lo fué". Luego es mayor el pecado de Adán que el de Eva, pues "quien conoce la voluntad de su señor y no la cumple, debe ser castigado más gravemente

[a] *Sent.* 2 d.22 q.1 a.3.

Los primeros padres tuvieron suma facilidad para no pecar, pues no había en su interior principio alguno que les arrastrara a pecado. Luego su pecado fué el más grave de todos.

2. La pena es proporcional a la culpa. La pena impuesta a los primeros padres por su pecado fue gravísima, pues "nos trajo a todos la muerte". Luego es el pecado más grave.

3. Lo que es primero en cada género de cosas es también lo más grande. Como el pecado de los primeros padres fué el primero de todos los pecados, síguese que fué también el mayor de todos ellos.

Por otra parte está la autoridad de Orígenes: "Yo pienso—escribe—que nadie cae repentinamente del sumo grado de perfección; suele descenderse más bien por partes y poco a poco". Los primeros padres ocupaban el primer plano en el orden de perfección. Luego su pecado no fué el mayor de todos.

Respuesta. Doble gravedad podemos distinguir en el pecado. Una se deriva de la misma especie de pecado, que hace, por ejemplo, que el adulterio sea más grave que la simple fornicación; otra nace de ciertas circunstancias de lugar, dignidad de la persona, tiempo. La primera especie de gravedad es primaria y esencial en el pecado, y es la que nos debe servir de norma en la distinción del mismo.

Considerando, pues, el pecado específicamente, el de los primeros padres no fué el mayor de todos; pues, aunque la soberbia, de suyo, posee cierto relieve entre todos los vicios, es mayor cuando induce a negar o a blasfemar de Dios que cuando busca simplemente ser como El, y esto

in non peccando facilitas". Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum: quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

2. Praeterea, poena proportionatur culpae. Sed peccatum primorum parentum gravissimo est punitum: quia ex ipso "mors introivit in hunc mundum", ut Apostolus dicit, Rom. 5,12. Ergo peccatum illud fuit gravius aliis peccatis.

3. Praeterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in II "Metaphys." [12] **Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.**

Sed contra est quod Origenes dicit [13]**: "Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterunt gradu, ad sublimum evacuetur ac decidat: sed paulatim et per partes defluere eum necesse est". Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.**

Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati: sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam.

Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphe-

---

[12] L.1 *a* c.1 n.5 (Bk 993b24) : S.Th., l.2 lect.2.
[13] *Peri Archon* l.1 c.3 : MG 11,155.

mat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem apetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (a.2). Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, sed non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum quod magnitudo poenae quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum quod in his quae sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

último pasó en el pecado de los primeros padres. Pero, atendiendo a la condición en que se encontraban las personas que así pecaron, reviste una gravedad extraordinaria, debido a la perfección de aquel primer estado. Digamos, pues, que circunstancialmente fué el pecado más grave, aunque absolutamente hablando no lo fuera.

Soluciones. 1. La dificultad se funda en la gravedad del pecado por la condición del pecador.

2. La magnitud de la pena impuesta al primer pecado no responde a la gravedad específica del mismo, sino a la circunstancia de ser el primero, pues cortó el estado de inocencia, y, consiguientemente, toda la naturaleza cayó en desorden.

3. Cuando se trata de una subordinación esencial de objetos, el primero es el más importante. Pero esa relación no existe en la dependencia mutua de los pecados entre sí: uno sigue a otro circunstancialmente. Luego no hace falta que el primer pecado sea el mayor de todos.

ARTICULO 4

Utrum peccatum Adae fuerit gravius quam peccatum Evae [*]

Si el pecado de Adán fué más grave que el de Eva

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adae fuit gravius quam peccatum Evae.

1. Dicitur enim I ad Tim. 2,14, quod "Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit": et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius: secundum illud Lc. 12,47-48: "Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui

Dificultades. Parece que el pecado de Adán fué mayor que el de Eva.

1. El pecado de ignorancia es menor que el de malicia. "Adán—dice San Pablo—no fué seducido por la serpiente, mientras que Eva lo fué". Luego es mayor el pecado de Adán que el de Eva, pues "quien conoce la voluntad de su señor y no la cumple, debe ser castigado más gravemente

[*] *Sent.* 2 d.22 q.1 a.3.

que quien, desconociéndola, deja también de cumplirla". Luego Adán pecó más gravemente que Eva.

2. "El varón—dice San Agustín—es la cabeza y debe ir siempre delante, para ser modelo en todas las cosas". Pero quien tiene obligación de obrar mejor, peca más gravemente en la misma transgresión de la ley. Luego Adán pecó más gravemente que Eva.

3. El pecado contra el Espíritu Santo parece ser gravísimo. Adán debió de pecar contra El, pues pecó pensando en la divina misericordia, es decir, con presunción. Luego el pecado de Adán fué más grave que el de Eva.

Por otra parte, sabemos que la pena corresponde a la culpa. La mujer fué más castigada que el hombre. Luego es que ella pecó más gravemente.

Respuesta. La gravedad del pecado se mide por el objeto más bien que por la dignidad de la persona pecadora. Considerando la condición de hombre y mujer, sería más grave el pecado de Adán, por ser más perfecto que la mujer.

Considerando el pecado en sí mismo, ambcs pecaron igualmente, es decir, por soberbia. "La mujer pecó en sexo más débil, pero con idéntico orgullo", escribe San Agustín.

Por fin, en cuanto a la especie concreta de soberbia, pecó más gravemente la mujer, por tres razones. Primeramente, porque en la mujer existió un mayor engreimiento que en el hombre. Ella creyó que era verdad el anuncio del demonio de que Dios les había prohibido comer de aquellos frutos para que no fueran como El, e, impulsada por la codicia de ser como Dios, llegó a oponer-

et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis: qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis". Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De decem chordis" [14]**: "Si caput est vir, melius debet vivere, et praecedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum". Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.**

3. Praeterea, peccatum in Spiritum Sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam videtur in Spiritum Sanctum peccasse: quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum praesumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

Sed contra est quod poena respondet culpae: Sed mulier gravius est punita quam vir: ut patet Gen. 3,16 sqq. Ergo gravius peccavit quam vir.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum personae circumstantiam. Dicendum est ergo quod, si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius: quia erat perfectior muliere.

Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum aequale dicitur: quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [15]**, quod mulier excusavit peccatum suum "in impari sexu, sed pari fastu".**

Sed quantum ad speciem superbiae, gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuit ligni esum ne ad eius similitudinem

[14] *Serm. ad popul.* serm.9 c.3 : ML 38,77.
[15] C.35 : ML 34,449.

pervenirent: et ita, dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem: sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. — Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit (Gen. 3,6). Unde peccavit et in Deum et in proximum.— Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit "amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus: quod eum facere non debuisse divinae sententiae exitus iudicavit", ut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litteram". [16]**—Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.**

se a su voluntad divina. En cambio, el hombre no creyó en esas patrañas; no trató de igualarse a Dios obrando contra su voluntad, sino que pecó tratando de conseguir esa semejanza por sus propias fuerzas.—En segundo lugar, la mujer pecó e incitó al hombre a que pecara, es decir, pecó contra Dios y contra el prójimo.—Y, finalmente, el pecado del hombre se hace más leve, porque, como enseña San Agustín, consintió "llevado de cierta benevolencia amistosa, que muchas veces arrastra a pecar por no perder la confianza del amigo; aunque no por eso carece de maldad, según declara manifiestamente la sentencia de Dios". Luego el pecado de la mujer fué más grave que el del hombre.

Ad primum ergo dicendum quod seductio mulieris ex praecedenti elevationi subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum: inquantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personae: ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad tertium dicendum quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinae iustitiae, quod facit peccatum in Spiritum Sanctum: sed quia, ut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [17], "inexpertus divinae severitatis, credidit illud peccatum esse veniale", id est de facili remissibile.

Soluciones. 1. La seducción de la mujer siguió a su soberbia. Por tanto, la ignorancia que la acompaña no excusa de pecado, sino que lo agrava, porque a causa de la ignorancia aumentó su orgullo.

2. La objeción considera la gravedad por la condición de la persona. En ese sentido fué más grave el pecado del hombre.

3. El hombre, en ese pecado de soberbia, no pensó en la divina misericordia hasta el extremo de despreciarla, como se exige para que haya pecado contra el Espíritu Santo. Más bien, según explica San Agustín, "por no tener experiencia de la severidad divina, pensó que dicho pecado era venial", es decir, fácilmente perdonable.

[16] C.42: ML 34,454.
[17] *De civ. Dei* l.14 c.11: ML 41,420.

INTRODUCCION A LA CUESTION 164

SOBRE LA PENA DEL PRIMER PECADO

Esta cuestión es evidentemente secundaria dentro del tratado general sobre la templanza. Mas no por eso carece de interés teológico en orden a la determinación de los castigos impuestos al hombre como satisfacción por su primer pecado.

El Santo distribuye esas penalidades en dos grupos: el primero lo integra la *pena de muerte;* el segundo comprende multitud de sufrimientos que en grado inferior atormentan al hombre.

Respecto de la pena de muerte se plantea un problema curioso, a saber: ¿por qué se dice que la muerte es pena y castigo, si la naturaleza misma está pidiéndola? La complejidad de elementos de que nos componemos llama inevitablemente a la muerte; ¿cómo ha de ser ésta castigo, si es fruto natural?...

Para responder teológicamente, diremos que en el hombre conviene distinguir dos partes correlativas, que cumplen la función de materia y forma. El papel de materia está desempeñado por el elemento *cuerpo,* y el de forma, por el elemento *alma.* La integridad primitiva concedida por Dios a la naturaleza consistía en que el *cuerpo* estaba sometido al *alma,* y todas las potencias inferiores obedecían al imperio de las facultades superiores, lo mismo que lo imperfecto reclama la presencia de lo perfecto. El cuerpo, por el peso de su propia imperfección, tendía a la muerte; pero este efecto se veía impedido por la resistencia que ofrecía el alma sometiendo a la materia.

Este orden de valores y esta concatenación armónica de alma y cuerpo, potencias sensitivas y potencias espirituales, eran don gratuito de Dios, que llevaba consigo la constancia en la posesión de la vida. El pecado vino a romper la armonía de la parte superior del hombre respecto de Dios, y, a consecuencia de ese primer desequilibrio, todas las energías inferiores reclamaron para sí el alimento de sus propios objetos en rebeldía contra la razón superior del hombre; e incluso el cuerpo, con su peso de mortalidad, se indispuso con el alma, quedando reducido a su existencia caduca y transitoria.

La muerte brota espontáneamente de la multiplicidad de elementos corporales que tienden a la corrupción. Es, pues, algo natural. Pero por un privilegio especial había Dios libremente determinado que esa ley estuviese impedida en su aplicación por la primacía del espíritu sobre la materia. El hecho de que por el pecado nos viésemos privados de tal gracia tiene plena razón de castigo, de pena, pues para el hombre, en el plan divino, la vida inmortal era privilegio generosamente regalado a toda la naturaleza a perpetuidad. Nuestra situación actual de seres que propenden a morir reviste dos caracteres: carácter de castigo, respecto a la providencia y economía divina, que quiso adornarnos con esa gracia, y carácter de efecto natural, respecto de la complejidad de elemen-

tos que mutuamente se ayudan para recorrer el camino de la disolución y de la muerte (a.1).

Algunas variantes acerca del sentido de la muerte como *castigo* pueden colegirse fácilmente de la lectura de los artículos, y sobre todo de las saluciones a las objeciones.

Las otras penas impuestas por Dios al hombre como castigo por el primer pecado se cumplen en el círculo temporal de la vida presente. Comenzaron perdiendo el privilegio de la *integridad de la naturaleza*, y, consiguientemente, ésta se vió sometida a todos los efectos penales de la vida. Estos defectos podríamos agruparlos en dos series: primera serie, privación del lugar llamado *paraíso*, que, como señor dadivoso, les había concedido Dios, y privación del *árbol de la vida;* segunda serie, privación de las características de la integridad en cuanto al cuerpo y al alma y multiplicación de los dolores en ambos campos y según la diferencia de sexo. A la mujer se le otorgó el dolor propio de toda *gestación* y *parto* y la necesidad de *someterse* al marido, aunque sea contra su voluntad; al varón se le impuso el deber sagrado de alimentar a su familia, cosechando frutos de una tierra *estéril*, con *continuo sudor*. Y en cuanto al alma, a ambos se les abrieron los ojos para avergonzarse de las bajas pasiones que comenzaban a despertar en su interior, con las consecuencias a que este camino puede llevarnos.

La simple lectura del segundo artículo ofrecerá luz suficiente para darse una idea exacta del pensamiento del Angélico.

CUESTION 164

(In duos articulos divisa)

De poena primi peccati

De la pena del primer pecado

Deinde considerandum est de poena primi peccati (cf. q.163 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de morte, quae est poena communis.

Secundo: de aliis particularibus poenis quae in Genesi assignantur.

Consideremos en dos artículos la pena impuesta por el primer pecado.

Primero: la muerte como pena común.

Segundo: otras penas especiales que se señalan en el Génesis.

ARTICULO 1

Utrum mors sit poena peccati primorum parentum [a]

Si la muerte es pena del pecado de los primeros padres

Dificultades. Parece que la muerte no es pena impuesta por el pecado de los primeros padres.

1. Cuando una cosa es natural al hombre no podemos decir que sea pena del pecado, ya que éste no perfecciona, sino que vicia la naturaleza. La muerte es natural al hombre, cuyo cuerpo está compuesto de elementos contrarios que le hacen "mortal", como dice la misma definición de hombre. Luego la muerte no es pena del pecado de los primeros padres.

2. La muerte y demás defectos corporales se encuentran lo mismo en el hombre que en los demás animales, como dice el Eclesiástico: "Lo mismo muere el hombre que los demás animales, y todos son de la misma condición". La muerte en los brutos no es pena del pecado. Luego tampoco debe serlo en el hombre.

3. El pecado de los primeros padres fué pecado de personas concretas, mientras que la muerte es universal. Luego no parece que sea efecto de dicho pecado.

4. Todos procedemos igualmente de los primeros padres. Por tanto, todos debemos sufrir igualmente también la muerte. Pero vemos que unos mueren antes y otros después; unos con menor dolor, otros con mayor tormento. Luego la muerte no es pena del primer pecado.

5. El mal de pena procede de Dios, como hemos visto anteriormente; en cambio, la muerte no procede de El, pues dice la Sabiduría que "Dios no hizo la muerte". Luego la muerte no es pena del primer pecado.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mors non sit poena peccati primorum parentum.

1. Illud enim quod est homini naturale, non potest dici poena peccati: quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis: quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur; et ex hoc etiam quod "mortale" ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

2. Praeterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine sicut et in aliis animalibus: secundum illud Eccle. 3,19: "Unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio". Sed in animalibus brutis mors non est poena peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Praeterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse poena peccati primorum parentum.

4. Praeterea, omnes aequaliter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines aequaliter mortem paterentur. Quod patet esse falsum: quia quidam citius aliis, et gravius moriuntur. Ergo mors non est poena primi peccati.

5. Praeterea, malum poenae est a Deo, ut supra [1] habitum est. Sed mors non videtur esse a Deo: dicitur enim Sap. 1,13, quod "Deus mortem non fecit". Ergo mors non est poena primi peccati.

---

[a] 1-2 q.85 a.5; *Sent.* 2 d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 prol.; d.4 q.2 a.1 q.3; *In Heb.* 9 lect.5; *Cont. Gent.* 4,52; *De malo* q.5 a.4; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. theol.* c.193.

[1] Q.19 a.1 ad 3; 1 q.48 a.6; q.49 a.2.

6. Praeterea, poenae non videntur esse meritoriae: nam meritum continetur sub bono, poena autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria: sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit poena.

7. Praeterea, poena videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur: quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est poena peccati.

8. Praeterea, si mors esset poena peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum: nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. 4,25; 5,4-5. Ergo mors non videtur esse poena peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,12: "Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors".

Respondeo dicendum quod, si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpae illius. Sicut autem in Primo dictum est (q.95 a.1; q.97 a.1), homini in prima sui institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quandiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animae subiicerentur rationali menti, et corpus animae subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subiicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subiiceretur animae, unde consequitur mors, et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiiciatur animae, sicut perfectibile suae perfectioni: unde, per oppositum, mors et aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet

6. Las penas no parece que sean meritorias, pues el mérito es del género de bondad, y la pena es mala. Pero la muerte es meritoria en ciertos casos, por ejemplo, en el martirio. Luego la muerte parece que no es pena.

7. La pena es aflictiva, mientras que la muerte parece no serlo, pues el hombre muerto no percibe dolor alguno y en vida no sabe lo que es la muerte. Luego la muerte no es pena del pecado.

8. Si la muerte fuese pena del pecado, seguiría inmediatamente al pecado. Esto no sucede así, pues los primeros padres vivieron mucho tiempo después de haber pecado. Luego no parece que la muerte sea pena del pecado.

Por otra parte, enseña San Pablo que "por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte".

Respuesta. Si alguien, a causa de una culpa personal, fuese privado de un beneficio cualquiera que anteriormente le fué concedido, la carencia de dicho beneficio tendría razón de pena respecto de la culpa anterior. Al hombre, en el estado de justicia original, le fué concedido por voluntad divina el que las fuerzas inferiores del alma estuviesen sometidas a la inteligencia, mientras que ésta se mantuviera sometida a la ley de Dios, y que el cuerpo estuviese sometido al alma. Como, por el pecado, la parte superior del hombre se apartó de Dios, de ahí se originó el que las fuerzas inferiores se alzaran contra la razón, estableciéndose la lucha del apetito carnal contra la razón, e incluso la lucha del cuerpo contra el espíritu, dando lugar a la muerte y demás defectos corporales. La vida e integridad del cuerpo consiste en estar sometida al alma, lo mismo que lo imperfecto se somete a lo perfecto; y, por contraste, la muerte y enfermedad o cualquier otro defecto corporal tienen su ori-

gen en la falta de sujeción del cuerpo al alma. Está, pues, claro que, así como la rebelión del apetito carnal contra el espíritu es pena del pecado de los primeros padres, también lo es la muerte y demás defectos corporales.

Soluciones. 1. Decimos que una cosa es natural cuando es causada por los principios de esa misma naturaleza, que son la materia y forma. Y como en el hombre la forma es el alma racional, inmortal por sí misma, la muerte no le es natural en virtud de una forma intrínseca. Pero la materia es el cuerpo, compuesto de elementos contrarios entre sí que tienden a la corrupción; y por este capítulo la muerte le es natural. Mas esta condición de mortalidad ha sido impuesta al cuerpo por exigencia de la materia, ya que era indispensable que el cuerpo humano fuese órgano del tacto y medio, por consiguiente, entre los elementos táctiles, cosa que no podría darse sin la composición de elementos dispares. Pero no es condición del cuerpo en cuanto sometido y adaptado al alma; pues, si fuera posible, siendo el alma incorruptible, debería serlo también la materia. Pongamos un ejemplo: la sierra hace falta que sea de hierro para que pueda cumplir la función a que se le destina, y para la cual se requiere dureza; pero el que sea oxidable no depende de la voluntad del agente, sino de la condición íntima de la materia. Si el fabricante pudiese, fabricaría sierras inoxidables. Pues bien, Dios, creador del hombre, es omnipotente y por su benevolencia anuló la necesidad de morir que se deriva de la composición del cuerpo humano. Ese beneficio lo perdimos por el pecado de los primeros padres, viniendo a ser la muerte, desde ese momento, natural por la condición de la materia, y penal, por la pérdida del beneficio divino que nos preservaba de la muerte.

quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae de se est immortalis. Et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum: ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiae: quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum, in II "De anima"[2]. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formae: quia, si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod serra sit ferrea, competit formae et actioni ipsius, ut per duritiem sit apta ad secandum: sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, et non secundum electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quae rubiginem non posset contrahere. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est. Unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis, propter conditionem materiae: et est poenalis, propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

---

[2] C.11 n.10 (Bk 423b27) : S.Th., lect.23.

Ad secundum dicendum quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiae, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum: non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis: brutorum vero animalium animae sunt mortales.

Ad tertium dicendum quod primi parentes fuerunt instituti a Deo non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut quaedam principia totius humanae naturae, ab eis in posteros derivandae simul cum beneficio divino praeservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

Ad quartum dicendum quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum poenae taxatae a iudice. Et talis defectus aequalis debet esse in his ad quos aequaliter pertinet peccatum.—Alius autem defectus est qui ex huiusmodi poena per accidens consequitur: sicut quod aliquis pro sua culpa excaecatus, cadat in via. Et talis defectus culpae non proportionatur: nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus praecognoscere.

Sic igitur poena taxata pro primo peccato, proportionaliter el respondens, fuit subtractio divini beneficii quo rectitudo et integritas humanae naturae conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huius beneficii, sunt mors et aliae poenalitates praesentis vitae. Et ideo non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his ad quos aequaliter pertinet primum peccatum.

Verum quia Deus praescius est omnium futurorum eventuum, ex dispensatione divinae providentiae huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur: non quidem propter aliqua merita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit [3] (hoc enim est contra id quod dicitur Rom. 9,11: "Cum nondum aliquid boni aut

2. Esa semejanza del hombre con los demás animales no vale sino en cuanto a la materia, es decir, en cuanto al cuerpo, compuesto de elementos dispares. No vale en cuanto a la forma, pues el alma del hombre es inmortal y las almas de los brutos son mortales.

3. Los primeros padres, además de ser personas singulares, eran también principio de toda la naturaleza humana, que debía comunicarse a sus descendientes junto con el don divino que preservaba de la muerte. Por su pecado, toda la naturaleza humana, privada de ese favor divino, es reo de muerte.

4. Un pecado puede tener dos defectos consiguientes. Uno, a modo de pena señalada por el juez, y debe ser igual en todos aquellos que incurren de forma idéntica en el pecado. Otro, derivado circunstancialmente de esa misma pena; por ejemplo, el que uno, habiéndose quedado ciego por su culpa, se caiga en el camino. Este defecto no es proporcional a la culpa ni lo tiene en cuenta el juez, porque no es árbitro de acontecimientos fortuitos.

La pena impuesta taxativamente por el primer pecado fué la privación del beneficio divino que mantenía la rectitud e integridad de la naturaleza humana; y la muerte, con las demás penalidades de la vida presente, son efectos consiguientes a la substracción de dicho favor divino. No es, pues, necesario que estas penas existan en la misma forma en todos aquellos que poseen de igual modo el primer pecado.

Dios, que conoce todos los acontecimientos futuros, ha distribuido esas penas en forma distinta, conforme a los designios de su providencia; no para castigar culpas de una anterior vida del alma, como sugiere Orígenes (esto se opondría a la sentencia de San Pablo, que afirma la

[3] *Peri Archon* l.2 c.9: MG 11,230.

existencia de la elección divina "antes de que el hombre haya hecho nada bueno o malo", y está en contra de la doctrina establecida en la Primera Parte, negando la existencia anterior del alma), sino para castigar en los hijos las culpas de los padres, ya que el hijo es algo que pertenece al padre y es a veces castigado a causa de él; o también para remedio de nuestra maldad, pues el dolor nos hace huir del pecado; y para que no nos enorgullezcamos por nuestras virtudes, sino que vayamos mereciendo con paciencia.

5. La muerte la podemos considerar o como un mal de la naturaleza, y en este sentido no es obra de Dios, sino defecto originado por la maldad humana; o en cuanto posee cierta razón de bondad, es decir, en cuanto pena justamente impuesta. Bajo este aspecto, procede de Dios, como afirma expresamente San Agustín cuando dice que Dios no es autor de la muerte sino en cuanto pena.

6. "Así como los malos—escribe San Agustín—hacen mal uso de las cosas buenas y malas, los buenos ordenan a buen fin lo malo y lo bueno. Los malos usan mal de la ley aunque ésta sea buena, y los buenos mueren bien aunque la muerte sea un mal". Pero, muriendo bien, los justos merecen mediante esa misma muerte.

7. La muerte puede tomarse en dos sentidos. Primero, como privación de la vida, en cuyo caso no se puede sentir, por ser privación del sentido y de la vida. Así, pues, la muerte no es pena de sentido, sino de daño.

Pero, tomándola en su segunda acepción, designa el desorden que desemboca en la privación de que

mali egissent"; est etiam contra hoc quod in Primo[4] ostensum est, quod anima non est creata ante corpus); sed vel in poenam paternorum peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, vel etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum quod mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanae naturae. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana.—Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quaedam iusta poena. Et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit, in libro "Retractat."[5], quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est poena.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII "De civ. Dei"[6], "quemadmodum iusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hunc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum: et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum". Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitae. Et sic mors sentire non potest: cum sit privatio sensus et vitae. Et sic non est poena sensus, sed poena damni.

Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem quae terminatur ad privationem praedictam. De corruptione autem.

---

[4] Q.90 a.4; q.118 a.3.
[5] L.1 c.21.26: ML 32,618.625.
[6] C.5: ML 41,380.

sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam, mors non est poena sensus.—Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione praecedente: prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari dum movetur in generatum esse. Et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, "Super. Gen. ad litt." [1], "quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt".

acabamos de hablar. Y aun de esa corrupción, lo mismo que de la generación, cabe hablar de dos formas: como término de la alteración o cambio, y en ese caso coincide el privarnos de la vida y el morir, y así la muerte tampoco tiene razón de pena de sentido; o bien como proceso que lleva a la muerte, lo mismo que hablamos de generación cuando ésta ya se aproxima. En este sentido, la muerte puede ser aflictiva.

8. Aunque los primeros padres vivieron muchos años después del pecado, podemos decir, con San Agustín, que "comenzaron a morir el día mismo en que recibieron la sentencia que les obligaba a envejecer".

ARTICULO 2

Utrum convenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura [*]

Si están bien determinadas en la Sagrada Escritura las penas de los primeros padres

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura (Gen. 3,16).

1. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed "dolor in pariendo" esset, ut videtur, etiam sine peccato: hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam "subiectio mulieris ad virum" consequitur perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris. "Germinatio" etiam "spinarum et tribulorum" ad naturam terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes poenae primi peccati.

Dificultades. Parece que no están bien señaladas en la Sagrada Escritura las penas particulares de los primeros padres.

1. No debe proponerse como pena del pecado lo que existiría aunque el pecado no existiera. Por ejemplo, la mujer sentiría "dolor al dar a luz" aunque no existiera pecado, porque la disposición del sexo femenino lleva consigo el dolor al dar a luz. Igualmente, "la sujeción de la mujer al marido" es algo impuesto por la imperfección del sexo femenino, inferior al sexo masculino. Y lo mismo habría que decir de la "germinación de espinas y plantas semejantes", que de la tierra espontáneamente brotan. Luego no deben proponerse como pena del pecado.

---

[*] *Sent.* 2 d.29 a.5

[1] *De pecc. remiss* l.1 c.16: ML 44,120

2. Lo que forma parte de la dignidad de una persona no puede considerarse como pena. El "multiplicar la maternidad" dice muy bien de la mujer. Luego no debe considerarse como pena impuesta al pecado.

3. La pena del pecado de los primeros padres se transmite a todos sus descendientes, lo mismo que se transmite la muerte. Pero no todas las mujeres "conciben repetidas veces" ni todos los hombres "comen con el sudor de su rostro". Luego todas estas cosas no deben considerarse como penas del pecado.

4. El paraíso fué creado para el hombre. Como nada se crea inútilmente, síguese que el hombre no debió ser arrojado de él.

5. El paraíso terrestre de suyo era inaccesible. Por tanto, no hacía falta poner nuevos obstáculos que impidieran al hombre entrar en él, a saber: "querubines, espadas de fuego", etc.

6. Después del pecado, el hombre sintió sobre sí la necesidad de morir, siendo imposible su restauración ni siquiera por el árbol de la vida. Luego no hacía falta prohibir que comiera de él, como parece decir el Génesis: "Cuidado, no vaya a comer del árbol de la vida y viva eternamente".

7. Es cosa que dice mal de la clemencia y misericordia, en que Dios tanto abunda, el insultar al desgraciado. "Misericordioso es Dios en todas sus obras", dice el salmista. Pues ese mismo Dios parece insultar a los primeros padres cuando dice de ellos: "Mirad a Adán como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal".

8. El vestido es algo tan necesario al hombre como el alimento, según declara San Pablo: "Contentémonos con tener lo necesario para vestir y para vivir". Así, pues, como

2. Praeterea, illud quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad poenam eius pertinere. Sed "multiplicatio conceptus" pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris poena.

3. Praeterea, poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur: sicut de morte dictum est (a.1 ad 3). Sed non omnium mulierum "multiplicantur conceptus", nec omnes viri "in sudore vultus sui pane vescuntur". Non ergo ista sunt convenientes poenae primi peccati.

4. Praeterea, locus Paradisi (1 q.102) propter hominem factus erat (Gen. 2,8). Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis poena quod a Paradiso excluderetur.

5. Praeterea, locus ille Paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis [7*]. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur: scilicet "Cherubin et gladius flammeus atque versatilis" (Gen. 3,24).

6. Praeterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus: et ita beneficio ligni vitae non poterat ad immortalitatem repararl. Frustra ergo et usus ligni vitae (1 q.97) interdicitur, cum dicitur Gen. 3,22: "Videte, ne forte sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum".

7. Praeterea, insultare misero videtur misericordiae et clementiae repugnare, quae maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Ps. 144,9: "Miserationes eius super omnia opera eius". Ergo inconvenienter ponitur Dominum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis, ubi dicitur. "Ecce, Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum".

8. Praeterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus: secundum illud I ad Tim. 6,8: "Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus". Ergo, sicut cibus primis

---

7* *Glossa ordin.*: BEDA, *Hexaem.* l.2 Gen. 2,8: ML 91,43.

parentibus fuit attributus ante peccatum (Gen. 1,29), ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus "tunicas pelliceas fecisse".

9. Praeterea, poena quae peccato alicui adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur: alioquin, per poenam non deterreretur aliquis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod "eorum oculi aperirentur", ut dicitur Gen. 3,7. Hoc autem praeponderat in bono omnibus malis poenalibus quae ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter igitur describuntur poenae peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est quod huiusmodi poenae sunt divinitus taxatae: qui "omnia facit in numero, pondere et mensura", ut dicitur Sap. 11,21.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus poenales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris Paradisi: quod significatur Gen. 3,23, cum dicitur: "Et emisit eum Deus de Paradiso voluptatis". Et quia ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quae primo statui competebant: scilicet a cibo, "ne sumeret de ligno vitae"; et a loco: "Collocavit Deus ante Paradisum Cherubin et flammeum gladium".

Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quae naturae conveniunt tali beneficio destitutae. Et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad

antes del pecado a los primeros padres se les proporcionó comida, debía también vestírseles, siendo inexacto pensar que sólo después de pecar "les fabricó Dios túnicas de pieles..."

9. La pena que se imponga a uno por el pecado debe ser más funesta que las ventajas que le reporte el pecar; de lo contrario, por la pena nadie se arredraría del pecado. Pero los primeros padres consiguieron que, mediante el pecado, "se abrieran sus ojos", bien superior a todos los males que les fueron impuestos. Luego no están bien determinadas las penas impuestas por el pecado de los primeros padres.

Por otra parte, sabemos que estas penas están impuestas por Dios, que "hace todas las cosas bien en número, peso y medida".

Respuesta. Los primeros padres, en castigo por su pecado, perdieron el privilegio divino que mantenía la naturaleza en su integridad, y que, una vez retirado, quedó sometida a los diversos defectos penales. Su caída llevó consigo dos elementos: Primero, la privación de cuanto convenía al primitivo estado de integridad, es decir, el paraíso terrestre, como lo indican las palabras "los arrojó del paraíso". Y, dado que volver a dicho estado era totalmente imposible al hombre por sus propias fuerzas, con razón fueron colocados los obstáculos convenientes para que no disfrutara tampoco de las dos cosas que le acompañaban: "el árbol de la vida, y el lugar del paraíso, defendido por querubines y espada de fuego".

En segundo término, fueron castigados también en el hecho de aplicarles todas las características propias de la naturaleza, destituída de dicho don divino, tanto relativas al cuerpo como referentes al alma. En cuanto al cuerpo, que lleva consigo diferencia de sexos, a la mujer se

aplicaron unas, al hombre se dieron otras. A la mujer, compañera del hombre en la propagación de la raza y en la vida doméstica, se le impusieron dos penas: el dolor de la gestación y nacimiento y los cuidados de la vida doméstica. En cuanto a la generación de los hijos, recibió doble penalidad: fatiga de llevarlo en los días de gestación—"multiplicaré tus amarguras y concepciones"—y dolor en dar a luz—"parirás con dolor"—. En cuanto a la vida doméstica, el castigo es estar sometida al esposo: "quedarás sometida a él".—Pero, así como a la mujer corresponde someterse al marido en lo concerniente a la vida doméstica, él tiene la obligación de procurar las provisiones necesarias para la sustentación. En este sentido recibió triple castigo: Primero, la esterilidad de la tierra: "Maldita sea la tierra en que tú trabajas". Segundo, la intensidad del trabajo, sin el cual la tierra no da frutos: "Comerás de ella con sudor todos los días de tu vida". Tercero, los obstáculos que se presentan en ese cultivo: "Germinará la tierra espinas y cardos".

Igualmente, por parte del alma se señala una triple pena: la deshonra de sentir la rebelión de la carne contra el espíritu: "Se abrieron sus ojos y vieron que estaban desnudos"; el remordimiento de la propia culpa: "He aquí a Adán como uno de nosotros"; y la aprensión de la muerte futura: "Eres polvo y en polvo te convertirás". Esto mismo nos vienen a indicar las "túnicas de piel que Dios les hizo".

quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo propter quae viro coniungitur: quae sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad taedia quae sustinet portando prolem conceptam: et hoc significatur cum dicitur: "Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos". Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo: et quantum ad hoc dicitur: "In dolore paries". Quantum vero ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur: "Sub viri potestate eris". Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitae procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terrae sterilitatem, cum dicitur: "Maledicta terra in opere tuo". Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit: unde dicitur: "In labore comedes de ea cunctis diebus vitae tuae". Tertio, quantum ad impedimenta quae proveniunt terram colentibus: unde dicitur: "Spinas et tribulos germinabit tibi".

Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum: unde dicitur (Gen. 3,7): "Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos".—Secundo, quantum ad increpationem propriae culpae: per hoc quod dicitur: "Ecce, Adam factus est quasi unus ex nobis".—Tertio, quantum ad commemorationem futurae mortis: secundum quod ei dictum est: "Pulvis es, et in pulverem reverteris". Ad quod etiam pertinet quod "Deus fecit eis tunicas pelliceas", in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus, XIV "De civ. Dei"[8]: "Sic ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret".

Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir "caput mulieris"[9] fuisset et eius gubernator existeret: sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere.

Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam: quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, "Super Gen. ad litt."[10] Quamvis Alcuinus dicat[11] quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum melius est.

Ad secundum dicendum quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quae etiam ante peccatum fuisset: sed propter multitudinem afflictionum, quae mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter coniungitur: "Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos".

Ad tertium dicendum quod illae poenae aliqualiter ad omnes pertinent. Quaecumque enim mulier concipit, necesse est quod aerumnas patiatur et cum dolore pariat: praeter Beatam Virginem, quae "sine corruptione concepit et sine dolore peperit", quia eius conceptio non fuit secundum legem naturae a primis parenti-

Soluciones. 1. En el estado de inocencia, el parto no estaría acompañado de dolor, como declara muy bien San Agustín: "Al acercarse los días de dar a luz, no aparecería el dolor, sino que, a impulsos de la madurez del feto, las vísceras maternales se dilatarían, lo mismo que a la concepción habrían llegado no por fuerza de la pasión, sino por voluntario acuerdo".

La sujeción de la mujer al marido hay que interpretarla como pena impuesta a la mujer, no en cuanto al gobierno, pues en este sentido ya estaba la mujer sometida desde la creación, por ser el hombre "cabeza de la mujer", sino en cuanto que, contra su voluntad, tiene que obedecer las órdenes del marido.

La tierra hubiese dado también espinas y cardos para alimento de los animales, no para castigar al hombre, pues ningún dolor o trabajo se seguiría para el hombre del hecho de que tales plantas nacieran, aunque Alcuino enseñe que antes del pecado ni siquiera germinaría la tierra tales retoños. Pero la primera sentencia de San Agustín es más aceptable.

2. La multiplicación de los hijos se cuenta como pena para la mujer, no por el hecho mismo de la procreación, que antes del pecado hubiera existido de la misma forma, sino por el cúmulo de aflicciones que tiene que experimentar en los días de la gestación. Por eso se añade: "Multiplicaré tus amarguras e hijos".

3. Estos castigos son, en cierta forma, universales. Toda mujer, al ser madre, se ve sometida al dolor, excepto la Virgen Santísima, que "concibió sin corrupción y dió a luz sin dolor", substrayéndose a la ley natural de la generación; pues, normalmente, la mujer que no tiene el

---

[8] C.26: ML 41,434.
[9] Cf. I Cor. 11,3; Eph. 5,23.
[10] L.3 c.18: ML 34,291.
[11] *Interrog. et resp. in Gen.* interrog.79: ML 100,524.

dolor de concebir tiene el de la esterilidad, que no es menos aflictivo.

Es necesario también que quien trabaja afanosamente sus tierras, coma el pan con el sudor de su frente. Y quienes no cultivan los campos, se ocupan en diversos trabajos, ya que "todo hombre ha nacido para trabajar", y comen el pan amasado con el sudor de otros hombres.

4. Dicho lugar del paraíso, aunque no le sirva ya al hombre para disfrutar de él, le sirve de documento, al reconocer que por su culpa lo perdió, y le ayuda también a comprender un poco de lo que es el paraíso celestial, que conseguimos por Cristo.

5. Sin prejuzgar de los misterios del sentido espiritual, cabe afirmar que la causa de permanecer inaccesible dicho lugar es la intensidad del calor en los espacios intermedios, producida por la proximidad del sol. Eso indica la "espada de fuego", que tiene la propiedad de ser "giratoria" para producir tal intensidad de calor. Y todo quedó en manos de un ángel, porque ellos son quienes presiden el movimiento del mundo corporal. "Debemos creer—afirma San Agustín—que los ángeles establecieron una guardia permanente para defender el paraíso con espada de fuego".

6. Si el hombre, después de haber pecado, hubiese podido comer del árbol de la vida, no hubiese conseguido "vida eterna", sino solamente un plazo de vida "más largo". Y esto no le convenía; ya es bastante la miseria que tiene, sin prolongarla más.

bus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum: qui praeponderat poenis praedictis.

Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et qui ipsi per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur, "homo" enim "nascitur ad laborem", ut dicitur Iob 5,7: et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

Ad quartum dicendum quod locus ille Paradisi terrestris, quamvis non servet homini ad usum, servit tamen ei ad documentum: dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quae corporaliter in illo Paradiso sunt (Gen. 2,8), instruuntur de his quae pertinent ad Paradisum caelestem, quo aditus homini praeparatur per Christum.

Ad quintum dicendum quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, locus ille praecipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam aestus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatum per "flammeum gladium": qui "versatilis" dicitur, propter proprietatem motus circularis huiusmodi aestum causantis. Et quia motus corporalis creaturae disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum, III "De Trin." [12], convenienter etiam simul cum gladio versatili "Cherubin" adiungitur, "ad custodiendam viam ligni vitae". Unde Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [13]: "Hoc per caelestes potestates etiam in Paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quaedam ignea custodia".

Ad sextum dicendum quod homo, si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, "et vivat in aeternum", sumitur ibi "aeternum" pro "diuturno". Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria huius vitae diutius permaneret.

[12] C.4: ML 42,873. [13] C.40: ML 40,452.

Ad septimum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [14], "verba Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt: quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat, conservavit".

7. Como afirma San Agustín, "esas palabras proferidas por el Señor no son tanto un insulto contra los primeros padres como toque de alerta contra nuestra soberbia, para que nos demos cuenta de que Adán no sólo no consiguió lo que buscaba, sino que perdió lo que poseía".

Ad octavum dicendum quod vestitus necessarius est homini secundum statum praesentis miseriae, propter duo: primo quidem, propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperie caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominiae, ne turpitudo membrorum apparent in quibus praecipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Haec autem duo in primo statu non erant. Quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquid extrinsecum laedi, ut in Primo dictum est (q.97 a.2). Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quae confusionem induceret: unde dicitur "Gen". 2,25: "Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant".—Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

8. El vestido es necesario en la mísera vida presente por dos motivos: primero, para defenderse de los agentes externos, como el calor o el frío; segundo, para ocultar la torpeza de los miembros en que principalmente se manifiesta la rebelión de la carne contra el espíritu. Estas dos necesidades no existían en el estado original. El cuerpo humano no podía ser herido por agentes externos, ni existía tampoco torpeza alguna que lo cubriera de rubor: "Estaban ambos desnudos y no se avergonzaban de ello".—En cambio, la necesidad de alimentarse es de otro orden muy distinto, pues se requiere para mantener el calor natural y favorecer el aumento orgánico.

Ad nonum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [15], non est credendum quod primi parentes essent producti "clausis oculis": praecipue cum de muliere dicatur quod "vidit lignum, quod esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant": scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

9. No vayamos a pensar, dice San Agustín, que los primeros padres fueron creados "con los ojos cerrados", siendo así que de la mujer se afirma que "vió el fruto y le pareció apetitoso y bello". "Sus ojos se abrieron ahora para darse cuenta de ciertas cosas cuyo apetito desconocían antes", a saber, para sentir la mutua concupiscencia, que antes no tenían.

[14] C.39 : ML 34,451.
[15] C.31 : ML 34,446.

SOBRE LA TENTACION DE LOS PRIMEROS PADRES

Explicado el hecho de la caída en pecado de soberbia, aunque estuviese acompañado o seguido de otros lapsos de lujuria, glotonería, etc., nos presenta Santo Tomás un ligero examen sobre el modo conforme al cual se realizó la tentación que a tan feliz éxito condujo al diablo.

La conveniencia de que fuese tentado (a.1) parece encontrarla en la libertad de que estaba dotado el hombre desde el primer momento de su creación. Habiéndose otorgado este sagrado don, por el cual podía sobreponerse a todas las dificultades del mundo interior y exterior, una prueba debía probar la fidelidad de su criatura. Esa prueba se la presentó el diablo, personaje colmado de astucia, pero impotente para forzar la voluntad libre del hombre, que, por otra parte, desde el primer instante gozaba también del auxilio prestado por los ángeles buenos, que el Señor benévolamente puso a nuestro servicio. No era, por tanto, difícil superar los obstáculos externos puestos por el enemigo. Dios lo sabía, y, aunque sabía también que el hombre iba a desfallecer, tenía perfecta ciencia de que este desfallecimiento era de su libre voluntad, porque el cúmulo de energías divinas con que fué enriquecido estaban a su disposición.

En cuanto al orden como se realizó la tentación (a.2), también parece justificable la narración bíblica. Habiendo conferido el diablo a una serpiente sus propias prerrogativas, ésta se presentó a la mujer con palabras halagadoras. Desde el punto de vista intelectual, le prometió alcanzar la ciencia de las ciencias, llegando a ser como Dios; y desde el punto de vista de la sensibilidad, eligió también objetos y orden muy a propósito para lograr sus planes maléficos: mujer, serpiente, manzana.

La causa principal de todo este proceso no fué la serpiente, sino el diablo, que de la serpiente tomó nada más el cuerpo, convirtiéndola en instrumento de su mal espíritu. Y el haber comenzado por halagos externos se comprende, porque Dios no le permitió una tentación más íntima, intensa y profunda, como hubiera sido la provocada interiormente por inmutación de la fantasía (a.2 ad 2).

CUESTION 165

(In duos articulos divisa)

De tentatione primorum parentum

Sobre la tentación de los primeros padres

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum (cf. q.163 introd.).

Circa quam quaeruntur duo.

Primo: utrum fuerit conveniens quod homo a diabolo tentaretur.

Secundo: de modo et ordine illius tentationis.

Consideremos ahora la tentación de los primeros padres en dos artículos:

Primero: si fué conveniente que el hombre fuese tentado por el demonio.

Segundo: cuál fué el modo y orden de dicha tentación.

ARTICULO 1

Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur

Si fué conveniente que al hombre le tentase el diablo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur.

1. Eadem enim poena finalis debetur peccato angeli et peccato hominis: secundum illud Mt. 25, 41: "Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius". Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua tentatione exteriori.

2. Praeterea, Deus, praescius futurorum, sciebat quod homo per tentationem daemonis in peccatum delceretur: et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

3. Praeterea, quod aliquis impugnatorem habeat, ad poenam pertinere videtur: sicut et e contrario ad praemium pertinere videtur quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prov. 16,7: "Cum placuerint Domino viae hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem". Sed poena non

Dificultades. Parece que no era conveniente que el diablo tentase al hombre.

1. Una misma es la pena última del ángel malo y del hombre pecador: el "fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles". El primer pecado de los ángeles no provino de tentación externa. Luego tampoco debió serlo el de los primeros padres.

2. Dios, que conoce perfectamente las cosas futuras, sabía que el hombre había de naufragar en la tentación del demonio, y conocía, por tanto, que no era conveniente tal tentación. Luego parece que no estuvo bien el que la permitiera.

3. Estar sometido al ataque ajeno tiene razón de castigo, lo mismo que es premio verse libre de todos los obstáculo, según reza el Proverbio: "Cuando agradan a Dios los caminos del hombre, hasta a los enemigos los convierte en amigos". Mas, como la pena no debe preceder a la culpa,

parece que no estuvo bien dejar que el hombre fuese tentado antes de pecar.

Por otra parte, pregunta el Eclesiástico: "¿Qué es lo que sabe quien no ha sido tentado?"

Respuesta. La sabiduría divina "dispone todas las cosas con suavidad", en cuanto que a cada uno le da lo que está más conforme con su naturaleza. "La providencia divina —afirma Dionisio— no busca la corrupción, sino la salvación de la naturaleza". Y a la naturaleza humana le concedió como nota especial el poder ser ayudada o estorbada en sus funciones por las otras criaturas. Por eso era conveniente que Dios tentase al hombre mediante los ángeles malos y que le ayudara por los buenos. Mas, por un privilegio especial de la gracia, el primer hombre estaba además inmune, por su libre voluntad, de que los agentes externos pudieran hacerle pecar, y con energía para vencer incluso las tentaciones diabólicas.

Soluciones. 1. Sobre la naturaleza humana, existe otra naturaleza capaz de pecar; pero a la naturaleza angélica ninguna otra la supera. Y como tentar para inducir al mal es obra propia de quien está depravado por la culpa, era conveniente que el hombre fuese tentado por los malos ángeles, así como por los buenos es impulsado a obrar bien. El ángel pudo ser perfeccionado por Dios en orden al bien, pero no pudo ser inducido a pecado por El, como enseña el apóstol Santiago: "Dios no intenta el mal".

2. Dios sabía que el hombre iba a naufragar ante la tentación, pero sabía también que por su libre voluntad podía resistir a las tentaciones; y su naturaleza de hombre exigía encontrarse en manos de la propia voluntad, como dice el Ecclesiás-

debet praecedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod ante peccatum tentaretur.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 34,9: "Qui non est tentatus, qualia scit?"

Respondeo dicendum quod divina sapientia "disponit omnia suaviter", ut dicitur Sap. 8,1: inquantum scilicet sua providentia singulis attribuit quae eis competunt secundum suam naturam: quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[1], "providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare". Hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis iuvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos angelos, et iuvari eum faceret per bonos. Ex speciali autem beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi daemonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum quod supra naturam humanam est aliqua natura in qua potest malum culpae inveniri: non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum: sicut etiam, secundum naturae ordinem, per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci: quia, sicut dicitur Iac. 1,13, "Deus intentator malorum est".

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deiciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinquere-

[1] § 33: MG 3,733.

tur, secundum illud Eccli. 15,14: "Deus reliquit hominem in manu consilii sui". Unde Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt."[2]: "Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere quia nemo male vivere suadoret: cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti".

Ad tertium dicendum quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere. Et ideo impugnatio tentatoris poenalis ei non fuit.

tico: "Dios dejó al hombre sometido a su propio albedrío". Y San Agustín prosigue: "No me parece gran mérito el que el hombre se mantuviera fiel sin que nadie le tentara, siendo así que podía resistir libremente a todas las tentaciones".

3. El ataque difícil de resistir es castigo. Pero en el estado de inocencia se podía resistir sin dificultad alguna, no siendo, por tanto, dicha tentación de carácter penal.

ARTICULO 2

Utrum fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis [1]

Si fué conveniente el modo y orden en que se realizó la tentación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis (Gen. 3).

1. Sicut enim ordine naturae angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione, debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur: et non e converso.

2. Praeterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus suggerere homini etiam absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente praediti, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhaerentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

3. Praeterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquid quod appareat bonum. Sed multa alia

Dificultades. Parece que no era conveniente ese modo y orden.

1. Así como por su propia naturaleza el ángel es superior al hombre, el hombre es más perfecto que la mujer. Como el pecado pasó del ángel al hombre, debió hacerse mediante Adán, no mediante la tentación inmediata de Eva.

2. La tentación de los primeros padres fué por sugestión. Como el diablo puede sugestionar al hombre sin el concurso de elementos externos sensibles, máxime estando los primeros padres dotados de grandes cualidades espirituales y menos pegados a los elementos sensibles que a los espirituales, no estuvo bien el tentarlos externamente. Debió hacerse sólo espiritualmente.

3. Nadie puede sugerir el mal sino bajo capa de bien. Como hay muchos otros animales que tienen más apa-

---

[1] 3 q.41 a.4.

[2] C.4: ML 34,431.

riencia de buenos que la serpiente, no estuvo bien tentar al hombre bajo figura de serpiente.

4. La serpiente es animal irracional, al que no compete la sabiduría, la palabra ni la pena. Luego no es cierto que la serpiente sea "el más astuto de todos los animales ni la más prudente de todas las bestias", como dice otra versión; ni estuvo bien tampoco poner a la serpiente hablando con la mujer y luego castigarla Dios.

animalia habent malorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Praeterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia nec locutio, nec poena. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse "callidior cunctis animalibus": vel "prudentissimus omnium bestiarum", secundum aliam translationem (70 interp.). Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et a Deo punitus.

Por otra parte, lo que es primero en un orden cualquiera debe estar en proporción con todo lo que dentro de dicho orden se deriva de ese principio. En todo pecado nos encontramos exactamente con el orden en que se realizó la primera tentación: movimiento de la sensualidad, significada por la serpiente, es decir, pecado de concupiscencia; deleite de la razón inferior, significada por la mujer, y consentimiento de la razón superior, representada por el hombre, como explica San Agustín. Luego el orden seguido en la tentación es bueno.

Sed contra est quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quae in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet peccato invenitur ordo primae tentationis: inquantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem significatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae significatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quae significatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit, XII "De Trin."[a] Ergo congruus fuit ordo primae tentationis.

Respuesta. El hombre está compuesto de una naturaleza intelectual y de otra sensitiva. Por eso el diablo utilizó un doble excitante, a fin de conseguir doble pecado. Desde el punto de vista intelectual, la promesa de alcanzar una ciencia tan deseada por el hombre y que le haría semejante a Dios; desde el punto de vista de la sensibilidad, los objetos que dicen relación más inmediata al hombre, bien en su especie—tentando al hombre por la mujer—, bien en su género—tentando a la mujer por la serpiente—, bien por el género próximo—proponiendo el fruto prohibido como alimento.

Respondeo dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus: inquantum promisit divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus. Et sic usus est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem: partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem; partim vero in eodem genere, tentans mulieren per serpentem; partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Soluciones. 1. En la tentación, el diablo asume el papel de causa agente principal, y la mujer el de instru-

Ad primum ergo dicendum quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier

[a] C.12: ML 42,1007.

assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deliciendum virum. Tum quia mulier erat infirmior viro: unde magis seduci poterat. Tum etiam, propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius: quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum quod suggestio qua spiritualiter diabolus aliquid homini suggerit, ostendit diabolus plus habere potestatis in homine quam suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum. Et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [4], "non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret. Sed, cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit per quod posse permissus est".

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [5], "serpens dictus est astutus", vel callidus, "sive prudens, propter astutiam diaboli, quae in illo agebat dolum: sicut dicitur prudens vel astuta lingua quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque [6] etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem. Quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic (l.c. nt.5) ergo locutus est serpens homini sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini: nisi quod illud fuit opus

mento para hacer pecar al marido. La mujer, en efecto, es más débil y más apta para la seducción, y un medio magnífico, a su vez, para vencer al marido. No es lo mismo la naturaleza del agente instrumental que la del principal. La de éste es necesario que sea más noble, aunque sea inferior la condición del instrumento.

2. La sugestión diabólica interior y espiritual da a entender que el diablo tiene mucho mayor poder en el hombre que mediante la sugestión exterior, ya que la sugestión interior se hace por inmutación de la fantasía, mientras que la sugestión exterior solamente llega a la criatura exterior también. Y, antes del pecado del hombre, el diablo tenía muy poco poder sobre él, no pudiendo tentarle sino por sugestión exterior.

3. "No debemos pensar—responde San Agustín—que el diablo prefiriera tentar en forma de serpiente, sino que, en su afán de engañar, tuvo que contentarse con lo que le fué permitido".

4. "La serpiente—añade el mismo Santo—es llamada astuta y prudente por la astucia del diablo, que en ella obraba, lo mismo que llamamos prudente y astuta a la lengua que el hombre astuto y prudente utiliza para persuadir. La serpiente no entendía las palabras que pronunciaba, ni su alma se convirtió en alma racional. Ni siquiera los endemoniados entienden lo que dicen, a pesar de ser racionales. La serpiente habló lo mismo que habló la burra de Balaam, con la diferencia de que en un caso se trata de cosa diabólica, y en otro, de obra angélica. Por eso a la serpiente no se le pregunta por qué hizo eso, pues no lo hizo ella por fuerza de su naturaleza, sino el dia-

[4] C.3: ML 34,431.
[5] C.25: ML 34,444.
[6] C.28: ML 34,444
[7] C.36: ML 34,449.

blo en ella; y éste ya estaba destinado al fuego eterno. Todo lo que se dice a la serpiente hay que entenderlo como referido a quien por ella obraba".

"Y la pena de que ahí se trata —agrega el Santo—no es la que le impondrá en el juicio universal, sino la que actualmente está sufriendo, de la que debemos precavernos nosotros". Las palabras del Génesis: "Serás maldita entre todos los animales y bestias de la tierra", dando a entender que todos los animales son más nobles que ella, no en poder, sino en la conservación de su naturaleza, pues los animales no han perdido la gloria celestial, que nunca poseyeron, sino que viven en la naturaleza con que fueron creados".—Y las palabras "te arrastrarás sobre tu pecho y vientre" (como refiere otra versión) designan la "soberbia bajo la palabra pecho, pues en él predomina el ímpetu del alma; y el apetito carnal bajo la voz vientre, porque esta parte es la más blanda del cuerpo; y mediante esos elementos va caminando hacia quien desea seducir".—Y las palabras "comerás tierra todos los días de tu vida" pueden, o bien designar "a los pecadores engañados por los placeres que ella presenta, o también aludir a la curiosidad, pues quien come tierra penetra en lugares profundos y tenebrosos".—Y las otras palabras: "pondré enemistad entre ti y la mujer", quieren indicarnos que "nosotros no podemos ser tentados por el diablo sino mediante aquella parte animal de lo que es símbolo la mujer. La obra del diablo es la sugestión perversa; la de la mujer, el fruto de las buenas obras que resisten a tal sugestión. De esa forma, la serpiente espía la planta de la mujer, a fin de que, cuando obra ilícitamente, el deleite se apodere de ella; y la mujer observa también la cabeza del animal, a fin de rechazar todo conato de sugestión maligna".

diabolicum, hoc angelicum. Unde[7] serpens non est interrogatus cur hoc fecerit: quia non in sua natura ipse id fecerat, sed diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur".

Et sicut Augustinus dicit, in libro "Super Gen. contra Manichaeos"[8], "nunc quidem eius poena, idest diaboli, dicitur qua nobis cavendus est: non en quae ultimo iudicio reservatur". Per hoc enim quod ei dicitur, "Maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae", "pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturae suae: quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam caelestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam".—Dicitur etiam ei: "Pectore et ventre repes" secundum aliam litteram (70 interp.). Ubi "nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animae: nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia haec pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere".—Quod autem dicitur: "Terram comedes cunctis diebus vitae tuae", "duobus modis intelligi potest. Vel: Ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, idest peccatores, qui terrae nomine significantur. Vel tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas: terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat".—Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, "ostenditur non posse nos a diabolo tentari nisi per illam animalem partem quae quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio: semen mulieris, fructus boni operis, quod perversae suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut, si quando in illicita illabitur, delectatio illam capiat: et ille observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat".

[8] L.2 c.17: ML 34,209.

INTRODUCCION A LA CUESTION 166

SOBRE LA ESTUDIOSIDAD

En los dos artículos que forman parte de la presente cuestión analiza el Santo un tema que parece distraernos en el examen de la templanza; es la virtud de la estudiosidad. Acostumbrados a moderar los impulsos de la vida afectiva y pasional, el nuevo concepto que la estudiosidad nos ofrece alivia un tanto la fatiga y hace renacer el primer movimiento natural del hombre en busca del saber.

La estudiosidad es una virtud moral cuyo objeto consiste en *moderar el apetito y el afán de conocer la verdad.*

Dos afirmaciones fundamentales van incluídas en la definición. Ante todo se quiere declarar que, así como en los demás órdenes de cosas los movimientos pasionales o no pasionales de la naturaleza exigían la presencia de una virtud o de un vicio, de idéntica forma el movimiento racional del hombre en busca de la verdad debe ser también *moderado, regulado.* ¿En qué sentido? Primeramente debe regularse respecto del fin; en segundo lugar, respecto del modo como se tiende al fin. El fin de nuestro conocimiento es la verdad; lo que necesita nuestra naturaleza racional y sensible es la verdad, es la objetividad, es la realidad, por contraposición al engaño, que defrauda nuestras esperanzas. Y, para alcanzar la posesión de la verdad, la virtud llamada *estudiosidad* nos enseña a despreciar las ruindades y bajezas, que no alimentan el espíritu. Lo que no conduce al fin, que es la verdad, la ciencia, siente el peso de la condenación de esta nueva virtud.

Pero, además de orientarnos hacia el fin, hacia la verdad, la estudiosidad nos indica el *modo* como debemos aspirar a ella. Si el primer impulso es plenamente natural, también es cierto que nosotros no podemos lanzarnos desmedidamente a la consecución del saber. También en el apetito de ciencia puede existir una codicia e insaciabilidad que está reñida con la virtud moral. Ni abandonarnos cediendo a las exigencias de la naturaleza corporal, que pide descanso, ni pretender elevarnos demasiado con curiosidad ilegítima, que no sabe engendrar ciencia de la verdad. La regulación del apetito de ciencia, de saber, es lo propio de la virtud que ahora explicamos, y que Aristóteles parece revestirla de un sentido similar a la virtud de *probidad* o *sensatez.*

Queremos indicar también en la definición precedente que, en el círculo total de las virtudes naturales y cristianas, la estudiosidad debe ocupar un puesto entre las partes potenciales de la templanza, más bien que entre las reductibles a la prudencia, a pesar de referirse al apetito del *saber.* El acto de conocimiento, considerado en sí mismo, pertenece indiscutiblemente al plano de las virtudes intelectuales; pero el *apetito* que nos lleva a aplicar la fuerza cognoscitiva a un objeto o a otro, de

una forma o de otra, es de orden moral, es precisamente lo que recoge la estudiosidad para moderarlo (a.2 ad 2).

Si bien esta virtud recorre todo el campo de la prudencia por el elemento cognoscitivo que posee, también es verdad que la moderación del apetito natural, similar al apetito de placeres venéreos o de alimento, se conforma mejor con el carácter de la templanza.

CUESTION 166

(In duos articulos divisa)

De studiositate

De la estudiosidad

Nos corresponde tratar ahora de la segunda especie de modestia, la estudiosidad, y de su vicio opuesto, la curiosidad.

Acerca de la estudiosidad propondremos dos artículos:

Primero: cuál es su materia propia.

Segundo: si es parte de la templanza.

Deinde considerandum est de studiositate (cf. q.161 introd.), et curiositate sibi opposita (q. 167).

Circa studiositatem autem quaeruntur duo.

Primo: quae sit materia studiositatis.

Secundo: utrum sit pars temperantiae.

ARTICULO 1

Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio

Si la materia propia de la estudiosidad es el conocimiento

Dificultades. Parece que la materia de la estudiosidad no es propiamente el conocimiento.

1. Decimos que un hombre es "estudioso" cuando pone cuidado y aplicación en sus asuntos. Como esta aplicación se requiere en cualquier orden de cosas si queremos obrar bien, síguese que el conocimiento no es materia especial de la estudiosidad.

2. La estudiosidad se opone a la curiosidad. Como curiosidad, es decir, "cuidado", puede tenerse incluso acerca de los vestidos o de cualquier otra parte del cuerpo, como el mismo Apóstol lo atestigua diciendo que "no tengamos especial cuidado de

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio.

1. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet "studium" aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Praeterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quae a "cura" dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia huiusmodi quae pertinent ad corpus: unde Apostolus dicit, Rom. 13,14: "Carnis curam ne feceritis in desideriis". Ergo

studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Praeterea, Ier. 6,13 dicitur: "A minori usque ad maiorem, omnes avaritiae student". Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra habitum est (q.118 a.2). Ergo studiositas, quae a "studio" dicitur, non est proprie circa cognitionem.

Sed contra est quod dicitur Prov. 27,11: "Stude sapientiae, fili mi, et laetifica cor meum, ut possis respondere sermonem". Sed eadem studiositas est quae laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas proprie est circa cognitionem.

Respondeo dicendum quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem: secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem: et per posterius quaecumque alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt: sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est praeordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Mt. 6,21:

la carne". Luego la estudiosidad no se ocupa solamente del conocimiento.

3. "Desde el más pequeño hasta el mayor, todos se aplican con estudiosidad a la avaricia", dice Jeremías. Como la avaricia no se cuida tanto del conocimiento como de las riquezas, síguese que la estudiosidad —palabra que significa "aplicación"— no se ocupa tampoco del conocimiento.

Por otra parte, en los Proverbios se nos aconseja que nos dediquemos "al cultivo de la sabiduría, que alegra el corazón, a fin de que podamos responder a quienes nos ultrajan". Pero es una misma la estudiosidad que se alaba como virtud y aquella a la cual invita la ley; luego síguese que la estudiosidad se ocupa propiamente del conocimiento.

Respuesta. "Estudio" es una palabra que designa aplicación intensa de la mente a algo, cosa que no puede hacer sino mediante su conocimiento. Por tanto, la primera aplicación del hombre se refiere al conocimiento, y luego a aquellas cosas a las cuales se ordena mediante él. El estudio se refiere sólo secundariamente a las obras que debemos realizar mediante la dirección del conocimiento. Como las virtudes tienen por materia propia aquella sobre la cual versan preferentemente, cual sucede con los peligros de muerte respecto de la fortaleza y con los placeres del tacto en la templanza, síguese que la materia propia de la estudiosidad es el conocimiento.

Soluciones. 1. En cualquier materia se requiere un conocimiento previo para obrar bien. Por consiguiente, el objeto propio de la estudiosidad es siempre ese conocimiento necesario.

2. Por el peso del afecto humano, la mente es arrastrada hacia la consecución de aquello que ama. "Donde está tu tesoro—leemos en San

Mateo—, ahí está tu corazón". Y como lo que halaga a la carne nos toca más vivamente, nuestro pensamiento se ocupa muchísimas veces de esos objetos a fin de descubrir cómo remediará mejor las necesidades que ahí se despiertan. Y, en este sentido, la curiosidad tiene por objeto la sensualidad desde el punto de vista del conocimiento.

3. La avaricia desea siempre enriquecerse, utilizando la pericia de los negocios humanos. Sólo en este sentido se habla de estudiosidad en la avaricia.

"Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum". Et quia ad ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cogitatio hominis versetur praecipue circa ea quibus caro fovetur: ut scilicet homo inquirat qualiter homo optime possit carni suae subvenire. Et secundum hoc, curiositas ponitur circa ea quae ad carnem pertinent, ratione eorum quae ad cognitionem pertinent.

Ad tertium dicendum quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quaedam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quae ad avaritiam spectant.

ARTICULO 2

Utrum studiositas sit temperantiae pars [a]

Si la estudiosidad forma parte de la templanza

Dificultades. Parece que la estudiosidad no forma parte de la templanza.

1. "Estudioso" decimos del hombre por razón de su estudiosidad. Pero universalmente todo hombre virtuoso es hombre estudioso, como consta por el uso frecuente que de esta palabra hace Aristóteles. Luego la estudiosidad es virtud general, no parte de la templanza.

2. La estudiosidad se refiere al conocimiento, mientras que las virtudes morales no se refieren a ese orden, sino más bien al afectivo, por hallarse en la parte apetitiva del alma. Luego, lo mismo que la solicitud es acto de la prudencia, la estudiosidad no puede serlo de la templanza.

3. La virtud que forma parte de otra más principal se asemeja a ésta en el modo de obrar, mientras que la estudiosidad no se asemeja en esto a la templanza. En efecto, la tem-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit temperantiae pars.

1. **"Studiosus" enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus: ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi [1]. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiae.**

2. **Praeterea, studiositas, sicut dictum est (a.1), ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva: unde et sollicitudo est actus prudentiae, ut supra habitum est (q.47 a.9). Ergo studiositas non est pars temperantiae.**

3. **Praeterea, virtus quae ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiae quantum ad modum. Quia temperantiae no-**

---

[a] Supra q.160 a.2.

[1] *Ethic.* 1 c.13.13 (BK 1102b10); 9 c.4 n.2 (BK 1166a13); c.8 n.11 (BK 1169a35); S.TH., l.1 lect.20; l.9 lect.4.

men sumitur ex quadam refrenatione: unde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animae ad aliquid: unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Unde, propter horum similitudinem, dicit Isidorus, in libro "Etymol."[2], quod "studiosus" dicitur "quasi studiis curiosus". Ergo studiositas non est pars temperantiae.

planza es como un freno y se opone más bien a los vicios por exceso; en cambio, la estudiosidad es aplicación del espíritu a la obra y parece oponerse al vicio por defecto, es decir, a la negligencia, más bien que al exceso, es decir, a la curiosidad. Por esta semejanza nos habla San Isidoro de que el "estudioso es como curioso en el estudio". Luego la estudiosidad no es parte de la templanza.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccl."[3]: "Curiosi esse prohibemur: quod magnae temperantiae manus est". Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiae.

Por otra parte, San Agustín nos habla bien claro: "Está prohibido que seamos curiosos, aunque esto exige grande templanza". Como la curiosidad se reprime mediante una estudiosidad moderada, síguese que la estudiosidad forma parte de la templanza.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est (q.141 a.3,4,5), ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid: unde et Philosophus dicit, in I "Metaphys."[4], quod "omnes homines naturaliter scire desiderant". Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria et adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta (q.160 a.2).

Respuesta. La templanza tiene por misión moderar el movimiento del apetito, a fin de que no tienda con excesiva vehemencia al objeto que naturalmente apetece. Y así como el hombre, en conformidad con la naturaleza corporal, naturalmente apetece el placer de los objetos venéreos y de los alimentos, así, en conformidad con la naturaleza espiritual, desea conocer. "Todos los hombres desean naturalmente conocer", dijo Aristóteles. Y para moderar este apetito necesitamos la estudiosidad. Luego es parte potencial de la templanza, como virtud secundaria agregada a la virtud principal, y está comprendida bajo la modestia.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI "Ethic."[5] Inquantum igitur cognitio prudentiae ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quae proprie circa

Soluciones. 1. La prudencia es una virtud que da perfección a todas las virtudes morales, como enseña Aristóteles. Y en la medida en que el conocimiento de la prudencia se extiende a todas ellas, en esa misma

---

[2] L.10 ad litt S: ML 82,393.
[3] C.21: ML 32,1327.
[4] C.1 n.1 (Bk 980a21): S.Th., lect.2.
[5] C.13 n.6 (Bk 1144b30): S.Th., lect.11.

medida las alcanza también la estudiosidad, que es conocimiento.

2. El acto de la facultad cognoscitiva está sometido al imperio de la facultad apetitiva, que es motriz de todas las potencias. Se puede, pues, distinguir en el conocimiento un doble bien. El primero se refiere al acto mismo de conocer; pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en la verdad de los juicios.—El segundo se refiere al acto del apetito, y consiste en la voluntad recta de aplicar la fuerza cognoscitiva de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto pertenece a la virtud de la estudiosidad y nos obliga a colocarla entre las morales.

3. Para que el hombre sea virtuoso, es preciso que se prive de los movimientos más imperiosos de la naturaleza. La naturaleza nos lleva al temor de los peligros de muerte y a la búsqueda del placer carnal, y por eso merece alabanza la fortaleza en mantener con energía el valor, y la templanza en refrenar el deleite carnal. Por el contrario, en el orden del conocimiento existe en el hombre un movimiento opuesto. El alma nos impulsa a desear la esencia de las cosas, siendo necesario refrenar dicho apetito para que no se exceda; pero la naturaleza corporal también nos inclina a evitar todo esfuerzo que nos abra el camino del saber. En el primer aspecto, la estudiosidad es freno y, como tal, parte de la templanza; en el segundo encontramos en ella un motivo especial de alabanza, en cuanto que nos estimula con vehemencia a la consecución de la ciencia de las cosas. Esto es lo que le da nombre. Lo primero, sin embargo, es más esencial en esta virtud que lo segundo, porque el apetito de saber se refiere directamente al conocimiento, mientras que el

cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1). Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales: ut scilicet homo circa singula aestimet verum. — Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis: ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II "Ethicorum"[*], ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinat natura. Et inde est quod, quia natura praecipue inclinat ad timendum mortis pericula et ad sectandum delectabilia carnis, quod laus virtutis fortitudinis praecipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, et laus virtutis temperantiae in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animae inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret: et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit: et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum, laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam: et ex hoc nominatur.

---

[*] C.9 n.4 (Bk 1109b1): S.Th., lect.11.

Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis: unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

esfuerzo requerido para ello es más bien un impedimento del conocimiento. La estudiosidad no lo considera, pues, sino como un obstáculo a superar, como objeto accidental de la misma.

SOBRE LA CURIOSIDAD

La cuestión anterior nos hizo conocer la existencia de una doble tendencia natural: la primera es propia del alma, que aspira a la ciencia perfecta; la segunda, del cuerpo, que elige la molicie y descanso y trata de someter el espíritu a sus exigencias. La estudiosidad se encargaba de elevar a la materia en alas del espíritu para lanzarnos en busca de la verdad, aunque con moderación.

La negligencia sale por los fueros de la despreocupación y abandono y no permite siquiera alcanzar el grado de conocimiento que obligatoriamente deberíamos poseer en orden al desempeño de nuestra misión. Este vicio, que contraría a la gran virtud de la prudencia (2-2 q.54), es el extremo inferior en que podemos situarnos, pecando por defecto, tanto o más o menos gravemente cuanto sea mayor o menor la obligación que pese sobre nosotros respecto del conocimiento, de que nos vemos privados voluntariamente.

En el extremo opuesto, por exceso de apetito de conocimiento, hallamos al vicio denominado *curiosidad*. Contraría a la estudiosidad por traspasar el justo límite de las aspiraciones que naturalmente podemos satisfacer. Consiste en dar rienda suelta al apetito de *saber*, a fin de que se pierda en el laberinto de objetos buenos o malos, sin atender a la norma racional y equilibrada que nuestra propia ciencia postula.

El objeto material de este vicio puede extenderse a todas las cosas cognoscibles de cualquier orden que sean; pero en su sentido más propio y restringido se refiere al apetito excesivo y superfluo de conocer.

Este exceso y superfluidez del apetito de conocimiento puede provenir de diversas fuentes; por ejemplo, del mismo *objeto conocido*, si es ajeno a nuestras necesidades y conveniencias y puede dañar al alma; y también de la perversión del apetito y afán de conseguir la ciencia. El conocimiento, formalmente como tal, no es pecaminoso, sino bueno. Pero, si se sobrepone alguna circunstancia capaz de sacarlo del círculo en que naturalmente debe colocarse, adquiere la culpabilidad de este nuevo aspecto. No es malo conocer la verdad, pero sí lo es ordenarla al pecado; no es malo conocer la verdad, pero sí es pernicioso dedicarse a verdades secundarias, olvidando los deberes y verdades fundamentales; y es condenable también buscarla de un maestro inicuo, cual es el demonio; e igualmente se reprueba el apetito de ciencia que prescinde de llevarnos a Dios o que aspira a alturas desmedidas.

Y este vicio de curiosidad puede y suele surgir tanto en el orden de conocimiento intelectual como en el sensible. En el orden intelectual es cosa manifiesta, pues el cúmulo de verdades codiciadas por el espíritu preferentemente pertenece al orden superior, pero incluso en el orden sensible cabe el vicio de curiosidad. Existe, en efecto, una subordina-

ción en la jerarquía de valores, en virtud de la cual el conocimiento sensible es bueno, útil, provechoso y hasta necesario para poder formar un conocimiento superior correcto. En la conservación de esta línea de conducta no hay perversión alguna. En cambio, si el conocimiento sensible se refiere a cosas inútiles o nocivas—por ejemplo, ver una mujer para excitar la concupiscencia—, entonces el vicio de curiosidad ha penetrado en el secreto del conocimiento para envenenarlo. Y éste puede suceder en todos los *sentidos* bajo la forma de *cognoscentes*, sirviendo de punto de partida para la aprobación o reprobación de ciertos espectáculos que abogan por la inmoralidad en una u otra forma.

La gravedad de este vicio es muy diversa. Generalmente es leve, pero puede constituir materia grave, bien por razón del objeto sobre el que verse, bien por el fin a que se ordene, bien, finalmente, por los medios empleados; por ejemplo, magia. Vicio preferente femenino, la curiosidad es causa, muchas veces, de disgustos, violación de secretos, vigilancia sobre vidas ajenas, etc.

CUESTION 167

(In duos articulos divisa)

De curiositate

De la curiosidad

Deinde considerandum est de curiositate (cf. q.166 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.

Secundo: utrum sit in cognitione sensitiva.

Corresponde este lugar a la curiosidad, vicio opuesto a la estudiosidad.

Dos van a ser los artículos:

Primero: si el vicio de curiosidad puede darse en el conocimiento intelectual.

Segundo: si existe en el conocimiento sensitivo.

ARTICULO 1

Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas[a]

Si acerca del conocimiento intelectual puede existir vicio de curiosidad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas.

1. Quia secundum Philosophum, in II "Ethic."[1]**, in his**

Dificultades. Parece que acerca del conocimiento intelectual no puede darse vicio de curiosidad.

1. Aristóteles afirma que, tratándose de objetos buenos o malos en sí

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.3 q.ª3.

[1] C.6 n.18 (Bk 1107a8): S.Th., lect.22

mismos, no cabe distinguir medio y extremos. El conocimiento intelectual es ciertamente cosa buena, pues en él parece que consiste la felicidad del hombre, reduciendo al acto la capacidad cognoscitiva mediante la adquisición de la verdad; y lo mismo enseña Dionisio cuando dice que "el bien del hombre es obrar conforme a la inteligencia", cuya perfección radica en el conocimiento. Luego acerca del conocimiento intelectual no cabe vicio de curiosidad.

2. Lo que nos hace semejantes a Dios y procede de El no puede ser malo. El conocimiento, en todos sus grados, reúne esas dos condiciones: procede de Dios, que es "principio de la sabiduría" y "da la ciencia verdadera de las cosas a fin de que conozcamos la disposición de la tierra y la energía de los elementos"; y nos hace semejantes a Dios, "para quien todas las cosas son clarísimas", por ser "Señor de todas ellas". Luego, por más que crezca la ciencia de la verdad, nunca es mala, sino buena, y el apetito de lo bueno nunca es vicio. Luego acerca del conocimiento intelectual de la verdad no cabe vicio alguno de curiosidad.

3. Si en alguna materia del conocimiento intelectual existiese curiosidad viciosa, sería en torno a las cuestiones filosóficas; sin embargo, no existe vicio alguno en dedicarse a ellas, como enseña San Jerónimo; pues, "si quienes se negaron a tomar del vino y de los manjares de la mesa del rey por temor a mancillarse, hubiesen creído que habían pecado en estudiar la sabiduría y ciencia de los hombres de Babilonia, jamás hubiesen consentido en estudiarla". Y San Agustín subraya que, "si algo de verdad se encuentra en los filósofos,

quae secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extroma. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona: in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducantur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dionysius etiam dicit, 4 cap. "De div. nom." [2], quod "bonum animae humanae est secundum rationem esse": cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Praeterea, illud per quod homo similatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quaecumque abundantia cognitionis a Deo est: secundum illud Eccli. 1,1: "Omnis sapientia a Domino Deo est". Et Sap. 7,17 dicitur: "Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum", etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit: quia "omnia nuda et aperta sunt oculis eius", ut habetur ad Heb. 4,13. Unde et I Reg. 2,3 dicitur quod "Deus scientiarum Dominus est". Ergo, quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Praeterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, praecipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum: dicit enim Hieronymus, "Super Danielem" [3]: "Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat". Et Augustinus dicit, in II "De doctr. christ." [4], quod, "si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab iniustis possessoribus,

---

[2] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.
[3] 1,8: ML 25,519.
[4] C.40: ML 34,63.

In usum nostrum vindicanda". Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est quod Hieronymus dicit [5]: "Nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans caelum levat?" Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Respondeo dicendum quod sicut dictum est (q.166 a.2 ad 2), studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis: et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis: vel inquantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud I ad Cor. 8,1, "Scientia inflat"; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens coniungitur ei malum: sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccl." [6]: "Sunt qui, desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus et quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant si universam istam corporis molem quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur ut in ipso caelo, de quo saepe dis-

debemos reclamarla como se reclama a un posesor injusto". Luego en torno al conocimiento intelectual no puede existir una curiosidad viciosa.

Por otra parte, pregunta San Jerónimo: "¿No os parece que el dialéctico, a quien su arte tortura día y noche, y el físico, que levanta sus ojos deseoso de penetrar los cielos, están llenos de pensamientos vanos y de obscuridad mental?" Como la vanidad de los sentidos y la obscuridad mental son vicios, síguese que en torno a las ciencias intelectuales existe curiosidad viciosa.

Respuesta. Conviene recordar que la curiosidad no tiene por objeto directamente el conocimiento, sino el apetito de conocer; y no debemos juzgar igualmente del conocimiento y del deseo de conocer. El conocimiento de la verdad, en sí mismo, es bueno; puede ser malo circunstancialmente, por razón de las consecuencias que de él deriven; por ejemplo, debido a la soberbia que de él procede—"la ciencia enorgullece"—o debido a que se hace de la ciencia un medio para pecar.

En cambio, el deseo de conocer la verdad puede ser recto y desordenado. Es desordenado si se busca el conocimiento de las cosas por razón de algún mal que se añade, sea, por ejemplo, para ensoberbecerse de la ciencia adquirida. "¡Cuántos hombres —escribe San Agustín—, abandonando las virtudes y desconociendo lo que es Dios y cuán grande la majestad de su naturaleza inmutable, creen hacer algo digno entregándose con curiosidad y ardor insaciable al conocimiento de esa masa universal de materia que llamamos mundo! Ese estudio les hace soberbios, hasta el punto de creerse habitantes del cielo a fuerza de hablar de él".—Igualmente, quienes desean adquirir la ciencia para pecar, estudian viciosamente: "Enseñan a su lengua—como dice Jéremías — a decir falsedades

[5] *In Eph.* 4,17 l.2 : ML 26,536.
[6] C.21 : ML 32,1327.

y se preocupan de trabajar para cobrar iniquidad".

Puede ser también vicioso el apetito de saber por el desorden de ese deseo y del esfuerzo empleado en adquirir la verdad. Y esto por cuatro motivos. Primero, si, estudiando cosas menos útiles, descuidamcs los estudios necesarios, conforme a la sentencia de San Jerónimo: "Hay sacerdotes que, descuidando la lección de los Evangelios, se dedican a distraerse en comedias y a cantar estrofas amatorias de los versos bucólicos".— Segundo, si se empeña uno en aprender de un maestro a quien no es lícito oír; por ejemplo, de un señor que se afana en adivinar el futuro por medio del demonio mediante una curiosidad supersticiosa. Escribe San Agustín: "Quizá los filósofos se ven privados de abrazar la fe por el vicio de curiosidad en consultar a los demonios".—Tercero, si alguien desea conocer la verdad de las criaturas sin ordenar dicho conocimiento al fin debido, que es el conocimiento de Dios. Por eso inculca San Agustín que "en el conocimiento de las criaturas no debemos poner especial empeño, sino que debemos utilizarlas como medio para elevarnos al conocimiento de las cosas inmortales".— Cuarto, si se empeña en conocer verdades que superan la capacidad de nuestro ingenio, ya que por eso los hombres fácilmente nos equivocamos. Lo dijo así el Eclesiástico: "No busques lo que está sobre tus fuerzas, ni investigues lo que no está a tu alcance, ni seas tampoco curioso en conocer demasiadas cosas". Y más tarde: "A muchos ha engañado su propia ilusión y en la vanidad se gastaron sus sentidos".

Soluciones. 1. La felicidad del hombre consiste en el conocimiento de la verdad; pero la suprema felicidad estriba en el conocimiento, no de

putant, sibimet habitare videantur". — Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent: secundum illud Ier. 9,5: "Docuerunt linguam suam loqui mendacium: ut iniquo agerent, laboraverunt".

Allo autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus ot studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, inquantum per studium minus utile rotrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit [1]: "Sacerdotes, dimissis Evangeliis et Prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare". — Allo modo, inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet: sicut patet de his qui aliqua futura a daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [2]: "Nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis daemonibus".—Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [3], quod "in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus".—Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra propril ingenii facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. 3,22: "Altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus"; et postea (v.26) sequitur: "Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum".

Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri: non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in per-

[1] Ep.21 *Ad Damasum*: ML 22,386.
[2] C.4: ML 34,126.
[3] C.29: ML 34,145.

fecta cognitione summae veritatis, ut patet per Philosophum, in X "Ethic." [10] Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum quod ratio illa ostendit quod cognitio veritatis secundum se sit bona: non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur Rom. 1,19. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit, ad Col. 2,8: "Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum". Et Dionysius dicit, in epistola "Ad Polycarpum" [11], de quibusdam philosophis, quod "divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem".

cualquier verdad, sino de la verdad suma, como enseña Aristóteles. Puede haber, pues, desorden en el conocimiento de ciertas cosas si no lo ordenamos al conocimiento de la suprema verdad, en que se encuentra la felicidad perfecta.

2. La objeción demuestra que el conocimiento de la verdad es bueno en sí mismo; pero no hay inconveniente en que pueda viciarse por el mal uso que de él se hace o por el deseo desordenado de tal verdad, pues el apetito del bien necesita estar regulado convenientemente.

3. El estudio de la filosofía, de suyo, es bueno y laudable, por la verdad que en ella encontraron los filósofos mediante cierta iluminación de Dios. Pero, como ciertos filósofos abusaron de ese conocimiento para impugnar la fe, el Apóstol nos quiso prevenir contra ellos a fin de que "no nos sedujeran con vanas filosofías transmitidas por tradición de los hombres, no por tradición de Jesucristo". Y Dionisio, en su epístola a Policarpo, habla también de algunos filósofos que "utilizaban las cosas divinas para tratar de destruir la veneración que debemos a las cosas divinas mediante la sabiduría de Dios".

ARTICULO 2

Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem

Si el vicio de curiosidad existe también acerca del conocimiento sensible

Ad secundum sic procedituf. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem.

1. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non

Dificultades. Parece que el vicio de curiosidad no se da acerca del conocimiento sensible.

1. Unos objetos sensibles los conocemos por la vista, otros por el gusto o el tacto. Respecto de estos dos últimos no ponemos vicio alguno

[10] C.7 n.2 (BK 1177a19); c.8 n.7 (BK 1178b7): S.TH., lect.10 12.
[11] Ep.7 § 2: MG 3,1080

de curiosidad, sino de lujuria y de gula. Luego tampoco acerca del objeto de la vista debemos ponerlo.

2. Parece que existe curiosidad en la asistencia a los espectáculos, pues San Agustín afirma en cierta ocasión que, "asistiendo Alipio a un espectáculo, cuando la multitud se unió en un clamor impresionante, la curiosidad le hizo abrir los ojos". Como el asistir a un espectáculo de juegos no parece ser pecado, pues la alegría que se siente es producida por la representación, que naturalmente agrada al hombre, como dice Aristóteles. Luego acerca del conocimiento sensible no existe vicio de curiosidad.

3. La curiosidad procura investigar los actos del prójimo, como dice San Beda. Pero esto no parece que es vicio, pues Dios mismo ha mandado que "cada cual tenga cuidado de su prójimo". Luego en el conocimiento de estas singularidades sensibles no existe vicio de curiosidad.

Por otra parte, afirma San Agustín que "la concupiscencia de los ojos hace a los hombres curiosos". Y San Beda agrega que dicha concupiscencia existe no sólo en el "aprendizaje de artes mágicas", sino también "en la asistencia a espectáculos, en averiguar y fustigar los vicios ajenos", que son hechos particulares y sensibles. Y como "la concupiscencia de los ojos" es vicio, lo mismo que "la soberbia de la vida" y "la concupiscencia de la carne", parece que la curiosidad viciosa existe efectivamente acerca del conocimiento sensible.

Respuesta. El conocimiento sensible, tanto en el hombre como en el animal, se ordena primariamente a la sustentación del cuerpo, pues mediante dicho conocimiento se evitan los alimentos nocivos y se procuran

ponitur vitium curiositatis: sed magis vitium luxuriae aut gulae. Ergo videtur quod nec circa ea quae cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Praeterea, curiositas esse videtur in inspectione ludorum: unde Augustinus dicit, in VI "Confess." [12], quod, "quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer Alypium pulsasset, curiositate victus, aperuit oculos". Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa: quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit, in sua "Poetria" [13]. Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Praeterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda [14]. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum: quia sicut dicitur Eccli. 17,12, "unicuique mandavit Deus de proximo suo". Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [15], quod "concupiscentia oculorum reddit homines curiosos". Ut autem dicit Beda (l.c. nt.13), concupiscentia oculorum est non solum "in discendis magicis artibus", sed etiam "in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum"; quae sunt quaedam particularia sensibilia. Cum ergo "concupiscentia oculorum" sit quoddam vitium, sicut etiam "superbia vitae et concupiscentia carnis", contra quae dividitur, I Io. 2,16; videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

Respondeo dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem: quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia

---

[12] C.8: ML 32,726.
[13] C.4 n.2 (BK 1448b9).
[14] *In Io.* 2,10: ML 93,92
[15] C.38: ML 34,153.

vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde Augustinus dicit, in X "Confess." [16]: "Canem currentem post leporem iam non specto cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio: et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco". — Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium: sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quae ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.

Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate, propter necessitatem sustentandae naturae, vel propter studium intelligendae veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod luxuria et gula sunt circa delectationes quae sunt in usu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas. Et "vocatur concupiscentia oculorum, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur": ut Augustinus dicit, in X "Confess." (Ib.). Et sicut Augustinus ibidem subdit, "ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus: quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam

los manjares requeridos al sostén del cuerpo. Pero en el hombre se ordena, además, al conocimiento intelectual, especulativo o práctico. Por tanto, afanarse en el conocimiento sensible puede ser vicioso por dos capítulos. Primero, si el conocimiento sensible no se refiere a algo útil, sino que más bien aparta al hombre de cualquier consideración provechosa. "Yo no voy al circo—escribe San Agustín—para ver a un perro que corre tras la liebre; pero, si me encuentro en el campo con ese espectáculo, me hace salir de los pensamientos más profundos, a no ser que tú, Dios mío, conociendo mi debilidad, me sostengas".—Segundo, si ese mismo conocimiento se ordena a un fin malo, como es, por ejemplo, ver una mujer para desearla o interesarse de la vida ajena para denigrarla.

Si, por el contrario, nos preocupamos de adquirir ordenadamente el conocimiento sensible necesario para mantener la vida y para lograr la debida perfección intelectual, ese acto es virtuoso aunque verse sobre objetos sensibles.

Soluciones. 1. La gula y lujuria tienen por objeto los placeres existentes en el uso de cosas cognoscibles por el tacto, mientras que la curiosidad comprende el placer del conocimiento en todos los sentidos. "Se llama concupiscencia de los ojos —como escribe San Agustín—aludiendo a que estos órganos son los más importantes en el orden del conocimiento sensible, y de todas las cosas sensibles decimos que se ven". "Distinguir si nuestros sentidos obran a impulsos de la voluptuosidad o de la curiosidad, no es difícil. La voluptuosidad busca objetos hermosos, suaves, sonoros, sabrosos, blandos; la curiosidad, por el contrario, busca incluso objetos contrarios

[16] C.35: ML 32,803.

a los que acabamos de señalar; no por sufrir la molestia que implican sino por el placer de experimentarla y de conocerla".

2. La asistencia a espectáculos resulta viciosa en cuanto que el hombre se hace propenso a la lujuria o crueldad por fuerza de la imitación. Por eso escribió San Crisóstomo que "dichos espectáculos hacen a los hombres adúlteros y desvergonzados".

3. Preocuparse de la vida ajena con buen espíritu, para utilidad propia, provocándonos a obrar bien al contemplar sus obras buenas, e incluso para bien del prójimo, corrigiéndole sus defectos con caridad y guardando el debido método, es laudable. "Miraos mutuamente como modelos que copiar", decía San Pablo. Pero enterarse de la vida ajena para difamarla o para molestar e inquietarse inútilmente, es vicioso. "No estés acechando y busques iniquidad en casa del justo, ni molestes su reposo", dice el Proverbio.

molestiam, sed experiendi noscendique libidinem".

Ad secundum dicendum quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur inquantum per hoc homo fiet pronus ad vitia vel lasciviae vel crudelitatis, per ea quae ibi repraesentantur. Unde Chrysostomus dicit [1] quod "adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones".

Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile: secundum illud Heb. 10,24: "Considerate vos invicem in provocationem caritatis et bonorum operum". Sed quod aliquis intendit ad considerandum vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Prov. 24,15: "Ne insidieris et quaeras iniquitatem in domo iusti, neque vastes requiem eius".

---

[1] *In Mt.* homil.6 : ML 57,72.

INTRODUCCION A LA CUESTION 168

SOBRE EL ORNATO Y EUTRAPELIA

Proseguimos en la enumeración de las virtudes comprendidas eu el círculo de la modestia. Esta cuestión está dedicada al ornato exterior y a los movimientos que el juego y la distracción exigen.

El artículo 1 se detiene a considerar los movimientos, actitudes y compostura propia de quien obra con *seriedad*. El título que preside la exposición no lo indica, pero sí lo hace el mismo Santo al dividir la materia en la introducción. Esta especie de la modestia puede definirse diciendo que es una *virtud reguladora de los movimientos y gestos externos cuando se obra con seriedad*. Y no es raro que añadamos la partícula, aparentemente secundaria, *con seriedad*, pues habrá que proponer una nueva virtud para moderar y ordenar nuestra actitud en los momentos jocosos de la virtud. Esa modestia exterior de que hablamos se relaciona con otras virtudes, cuales son la afabilidad y veracidad, en cuanto que a nadie hace daño ni molesta (2-2 q.114) y en cuanto que deja descubrir el interior del sujeto que así obra sin género alguno de fingimiento (2-2 q.109); pero en sí misma, como compostura decorosa que honra y dignifica a la persona, forma parte de la modestia. Así lo ha entendido siempre hasta el más sencillo labriego, y todos saben también oponer a dicha virtud la *insolencia* (que es vicio de exhibición y altanería), la *adulación, hipocresía y simulación*, y, por otro extremo, la *rusticidad y morosidad*.

Es claro que a todos nos es más decorosa una conducta, unos movimientos, vestidos y gestos que digan bien de nuestra condición, de nuestro género de vida, de nuestras posibilidades y nobleza. Y lo que sea *exceso de moderación* o defecto de *educación* y de *delicadeza*, está reñido con la modestia exterior, por la que el hombre merece ser estimado y honrado como tal.

Los artículos siguientes se refieren a la compostura o moderación en el juego. Tienen sugerencias bellísimas, que recogen la condición propia de nuestra naturaleza—mitad cuerpo y mitad alma—, que toda entera necesita del descanso, de la tensión y relajación de fuerzas, a fin de que el equilibrio permanezca y el espíritu se robustezca en el bien, en el servicio de la virtud.

Tanto quien renuncia a contar jamás un chiste como quien suspira por almacenarlos para luego lanzarlos a la plaza pública, son extremistas; no son virtuosos. La *eutrapelia*, que bien se puede llamar *sana alegría*, como prefiere el Santo, pide juego, diversión, distracciones, chiste, optimismo festivo. Pero condena la exageración, que nos hace olvidar la seriedad de la vida y de la personalidad. La *eutrapelia* es virtud personal y es virtud social, porque ha nacido para situarnos en el ambiente humano con afabilidad y delicadeza, sacándonos del subjeti-

vismo incomunicativo. Equilibrio en la diversión lícita, sana, correcta, limpia, es virtud; su transgresión es vicio, como demostrará el Angélico en estos cuatro artículos.

Son muy de tener en cuenta estos artículos en orden a la formación de un criterio recto en materia que tan de continuo es necesario tratar. La bibliografía es numerosísima sobre estos puntos, y, salvo raras excepciones, todos sostienen en teoría los mismos principios que el Angélico. Lo que urge es dar robustez a las conciencias para que o bien renuncie a ciertos espectáculos y juegos (como bailes, revistas...) o distinga con prudencia los ambientes que a su alma pueden dañar. Hay casos que son en sí mismos graves para todos, cual sucede con ciertas películas, vestidos, bailes, fiestas, juegos; otros que pueden ser gravemente peligrosos para espíritus no muy fuertes, y otros, en fin, que no dañan a una conciencia normal. Intensificar las diversiones en centros católicos será el mejor remedio, si es que no se puede influir sobre el ambiente general.

CUESTION 168

(In quatuor articulos divisa)

De modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis

De la modestia en los movimientos externos del cuerpo

La tercera especie de modestia se ocupa de los movimientos externos del cuerpo.

Preguntaremos cuatro asuntos.

Primero: si los movimientos externos hechos con seriedad pueden ser objeto de vicio o de virtud.

Segundo: si los juegos son objeto de virtud.

Tercero: qué pecado existe en el exceso del juego.

Cuarto: qué pecado se da en la carencia de juego.

Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis (cf. q.161 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium.

Secundo: utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi.

Tertio: de peccato quod fit ex excessu ludi.

Quarto: de peccato ex defectu ludi.

ARTICULO 1

Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus [a]

Si en los movimientos externos del cuerpo existe alguna virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus.

1. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animae decorem: secundum illud Ps. 44,14, "Omnis gloria eius filiae regis ab intus", Glossa [1]: "idest, in conscientia". Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

2. Praeterea, "virtutes non sunt nobis a natura": ut patet per Philosophum, in II "Ethic." [2] Sed motus corporales exteriores sunt hominibus a natura: secundum quam quidam sunt velocis motus et quidam tardi motus, et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Praeterea, omnis virtus moralis est circa actiones quae sunt ad alterum, sicut iustitia: vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum usum: neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Praeterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est (q.166 a.1, arg.1; a.2 ad 2). Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile; dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [3]: "Est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquilli-

Dificultades. Parece que los movimientos externos del cuerpo no son objeto de virtud.

1. Toda virtud es decoro espiritual del alma. Lo canta el salmo que dice: "Toda la gloria de la hija del rey es interior". Y la Glosa equipara esa interioridad con la "conciencia". Pero los movimientos corporales son externos. Luego acerca de ellos no existe virtud alguna.

2. Aristóteles enseña que "las virtudes no existen en nosotros por naturaleza". Los movimientos corporales, por el contrario, son clarísimamente naturales, pues por naturaleza unos hombres son más veloces, otros más tardos y otros poseen diversas diferencias de ese mismo orden. Luego en tales movimientos no podemos hablar de virtud alguna.

3. Todas las virtudes morales se refieren o a relaciones con terceras personas—cual sucede en la justicia—o al dominio de las pasiones—como en la templanza y fortaleza—. Los movimientos externos del cuerpo no pueden incluirse en ninguno de esos dos grupos. Luego tampoco podemos hablar de virtud acerca de ellos.

4. Toda virtud exige un cuidado especial. El preocuparse demasiado de la disposición en los movimientos exteriores es vituperable, como enseña San Ambrosio: "Hay un modo de andar que merece nuestra aprobación; denota autoridad, gravedad y tranquilidad, pero sin afectación. Es

[a] *Supra* p.160 a.2; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 3.
[1] *Interl.*; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.44,19: ML 36,512.
[2] C.1 n.3 (BK 1103a23): S.TH., lect.1.
[3] C.18: ML 16,49.

un movimiento sencillo y delicado". Luego en esos movimientos no existe virtud alguna.

Por otra parte, el brillo de la honestidad es virtud. Y el modo correcto de los movimientos externos forma parte de ella, como dice San Ambrosio: "No apruebo en las palabras o gestos nada afectado y lánguido, pero tampoco nada agreste y rústico. Imitemos a la naturaleza, que es ejemplo de disciplina y modelo de honestidad". Luego moderando los movimientos externos puede darse virtud.

Respuesta. La virtud moral consiste en regular las acciones humanas conforme a la razón. Y no cabe duda que los movimientos exteriores del hombre son también susceptibles de dicha ordenación, puesto que el imperio de la inteligencia llega hasta los órganos externos. Luego también la virtud moral puede extenderse hasta ellos.

La ordenación de dichos miembros puede considerarse en dos aspectos: por relación a la persona y por relación al prójimo, a los negocios, al lugar, etc. Respecto del primer orden, enseñó San Ambrosio que "respetar la belleza de la vida es conceder a cada sexo y persona lo que le conviene"; y respecto del segundo, añade que "éste es el modo más perfecto a observar en los gestos, éste el ornato ajustado a todas las acciones".

Por eso Andrónico distinguió muy bien el "ornato", que se fija en la dignidad de la persona y se define como "ciencia de lo que dice bien en el movimiento y costumbres"; y el "buen orden", que se fija en los diversos negocios y factores concomitantes y que se define como "espíritu de discernimiento", es decir, habilidad para saber distinguir las ocasiones.

tatis vestigium: ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex". Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis: dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [4]**: "Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum. Naturam imitemur: effigies eius formula disciplinae, forma honestatis est". Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.**

Respondeo dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quae sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles: quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit.

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo: uno quidem modo, secundum convenientiam personae; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius, in I "De offic." (ib.): "Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personae reddere": et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur: "Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus".

Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus [5] **duo. Scilicet "ornatum", qui respicit convenientiam personae: unde dicit quod est "scientia circa decens in motu et habitudine". Et "bonam ordinationem", quae respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quae circumstant: unde dicit quod est "experientia separationis", idest distinctionis, "actionum".**

---

[4] C.19: ML 16,53.

[5] *De affect.*: de temperantia

Ad primum ergo dicendum quod motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis: secundum illud Eccli. 19,27: "Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo". Et Ambrosius dicit, in I "De offic." (l.c. nt.3), quod "habitus mentis in corporis statu cernitur"; et quod "vox quaedam animi est corporis motus".

Ad secundum dicendum quod, quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturae, potest supplori ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit, in I "De offic." (ib.): "Motum natura informat: si quid sane in natura vitii est, industria emendet".

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis, quae praecipue attenditur secundum animae passiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit, in I "De offic." (ib.), quod "hinc", scilicet ex motibus exterioribus, "homo cordis nostri absconditus aut levior aut lactantior aut turbidior, aut gravior et constantior et purior et maturior aestimatur".

Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt: secundum illud Eccli. 19,26: "Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus". Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur: secundum illud quod Augustinus dicit, in "Regula" [6]: "In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem".

Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas Philosophus tangit in IV "Ethic." [7] Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad "amicitiam vel affabilitatem", quae attendi-

Soluciones. 1. Los movimientos externos son índice de las disposiciones internas. "El vestido del hombre, su risa, modo de caminar—afirma el Eclesiástico—, delatan cómo es su personalidad". Y San Jerónimo: "El hábito interior se trasluce por la composición del cuerpo, pues el movimiento del cuerpo es voz del alma".

2. Aunque es cierto que el hombre naturalmente posee mayor aptitud para ejercitar unos movimientos que otros, no lo es menos que la humana industria puede suplir lo que falta a la naturaleza. "La naturaleza—escribe San Ambrosio—exige y da modalidad a sus movimientos, pero la industria humana los enmienda".

3. Acabamos de afirmar que los movimientos externos son índice de la disposición interior, principalmente en cuanto a las pasiones del alma. Para moderarlo se exige también moderación de las pasiones internas, pues por los movimientos externos juzgamos que "el hombre escondido en lo profundo del corazón es ligero, jactancioso, torpe, grave, constante, puro o de madurez racional", como dice San Ambrosio.

Y los demás hombres nos juzgan también a nosotros por nuestra conducta exterior: "Por la vista conocemos al hombre, y por el choque con su inteligencia se adivina dónde está el hombre sensato", escribe el Eclesiástico. Por eso la moderación exterior en los movimientos dice cierta relación a los demás. "Procurad—repite San Pablo—que en vuestros movimientos no ofendáis a nadie, sino que en todo os comportéis como conviene a los santos".

Por consiguiente, la moderación de los movimientos externos se puede reducir, como enseña Aristóteles, a dos virtudes: en cuanto referidos a otros, los movimientos externos moderados se reducen a la "afabilidad y amistad", que se ocupan de los place-

---

[6] Ep.211: ML 33,961.
[7] C.6 n.3 (BK 1126b17); c.7 n.1 BK 1127a13): S.Th., lect.14 15.

res y tristezas en las palabras respecto del prójimo con quien convivimos; y en cuanto son un espejo del hombre interior, se reducen a la virtud de la "verdad", que nos manda manifestarnos en las palabras y en los hechos como realmente somos.

4. Es vituperable el excesivo cuidado en los movimientos externos, en cuanto que están en disonancia con la disposición interior del espíritu. Pero es necesario tener el debido cuidado para corregir lo que exista de desordenado. "Fuera todo arte, a condición de que exista corrección", exclama San Ambrosio.

tur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem "veritatis", secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

Ad quartum dicendum quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi ut, si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit, in I "De offic." (l.c. nt.8): "Ars desit, non desit correctio".

ARTICULO 2

Utrum in ludis possit esse aliqua virtus [a]

Si los juegos pueden ser objeto de virtud

Dificultades. Parece que los juegos *no* pueden ser objeto de virtud.

1. Habla San Ambrosio: "Es palabra del Señor: "¡Ay de vosotros los que reís!; lloraréis". Luego es necesario prescindir de toda clase de juegos". Pero lo que es bueno no hay por qué dejarlo. Luego en los juegos no existe virtud.

2. "La virtud es un don de Dios", mientras que "el juego es regalo del diablo", como escribe San Crisóstomo glosando el Evangelio: "Oíd lo que hicieron los que jugaban: se sentó el pueblo para comer y beber y se levantó para jugar". Luego en el juego no existe virtud.

3. "Los juegos no se ordenan a otro fin", escribe Aristóteles; y "la virtud debe ordenarse siempre a al-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus.

1. Dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [8]: "Dominus ait: Vae vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes locos declinandos arbitror". Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Praeterea, virtus est "quam Deus in nobis sine nobis operatur", ut supra habitum est (1-2 q.55 a.4). Sed Chrysostomus dicit [9]: "Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid ludentes passi sunt: Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere". Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Praeterea, Philosophus dicit in X "Ethic." [10], quod "operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud". Sed ad virtutem

---

[a] *Sent.* 4 d.16 q.4 a.2 q.ª1; *In Is.* 3; *Cont. Gent.* 3,25; *Ethic.* 4 lect.16.

[8] C.23: ML 16,59.
[9] *In Mt.* homil.6: MG 57,70.
[10] C.6 n.3 (BK 1176b9): S.TH., lect.9.

requiritur "ut propter aliquid eligens operetur": sicut patet per Philosophum, in II "Ethic." [11] Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

gún fin". Luego en el juego no existe virtud alguna.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II "Musicae" [12]: "Volo tandem tibi pareas: nam sapientem decet interdum remittere animum rebus agendis intentam". Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. — Philosophus etiam [13] ponit virtutem "eutrapeliae" circa ludos: quam nos possumus dicere "iucunditatem".

Por otra parte, nos recomienda San Agustín "ser indulgentes con nosotros mismos, relajando un poquito la tensión del espíritu". Esa relajación se consigue en los juegos de palabra y de obra, pudiendo, por tanto, ejercitarse en ellos el sabio. — Además, el mismo Aristóteles nos habla de la virtud del juego, que él llama "eutrapelia" y que nosotros podríamos decir "alegría"...

Respondeo dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur: praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur: quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod

Respuesta. El hombre necesita de cuando en cuando del reposo corporal, porque sus fuerzas son limitadas e incapaces para un trabajo ilimitado. Y el alma exige también someterse proporcionalmente a esa misma ley, pues sus energías son igualmente limitadas y, cuando se exceden en el modo de obrar, sienten fatiga. Además, el alma, en sus operaciones, va unida al cuerpo, usando de los órganos sensibles para realizar sus actos; y cuando, en su modo de obrar, sale del mundo de lo sensible, se produce cierto cansancio de la parte animal, tanto si se dedica a la vida contemplativa como a la vida activa; sobre todo si es a la contemplativa, pues lleva consigo una mayor elevación sobre la vida sensible, aunque a veces exista más intensidad corporal en algunas operaciones externas. En ambos casos la fatiga corporal es tanto mayor cuanto la vehemencia puesta en la obra va creciendo; y así como la fatiga corporal se repone por el descanso orgánico, también la agilidad espiritual se restaura por el reposo espiritual. Sabiendo, pues, que el descanso del alma se halla en el placer, como hemos visto anteriormente, debemos buscar un placer apropiado que alivie

[11] C.4 n.3 (BK 1105a31): S.TH., lect.4.
[12] C.14: ML 32,1116.
[13] *Ethic.* 2 c.7 n.13 BK 1108a24): S.TH., lect.9; l.4 c.8 n.3 (BK 1128a10); S.TH., lect.16.

la fatiga espiritual procurando un rebajamiento en la tensión del espíritu. En las "Colaciones de los Padres" se lee que, habiéndose escandalizado algunos de sorprender a San Juan Evangelista jugando con sus discípulos, mandó éste a uno de ellos que arrojara la flecha. Lo hizo repetidas veces, y luego prosiguió el Santo: "¿Podrías hacerlo continuamente?" "No, respondió; se rompería el arco". Eso mismo sucede al alma si se mantiene siempre en la misma tensión, añadió el Santo.

Esos dichos o hechos en que se busca el placer del espíritu se denominan juegos y fiestas, y es preciso usarlas para descanso del alma. "En la vida—dice Aristóteles—es necesario cierto reposo", y para conseguirlo hacen falta las distracciones que lo proporcionen.

Sin embargo, hay que tener presentes tres cosas. Ante todo, es necesario no buscar dicho placer en actos torpes o nocivos, pues "hay juegos—dice Cicerón—que son groseros, insolentes, disolutos y obscenos".—Conviene, además, no perder la gravedad de espíritu. "Cuidémonos—observa San Ambrosio—de que, aligerando el peso del espíritu, no vayamos a perder la armonía formada por el concierto de las buenas obras". "Así como a los niños—escribe Cicerón—no les permitimos cualquier clase de juegos, sino solamente la recreación honesta, procuremos también que en nuestro juego haya siempre una chispa de ingenio".—En tercer lugar debemos tener en cuenta que el juego debe acomodarse a la dignidad de la persona, circunstan-

fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio: ut supra [14] habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in "Collationibus Patrum" [15] legitur quod beatus Evangelista Ioannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur.

Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludiera vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in IV "Ethic." [16], quod "in huius vitae conversatione quaedam requies cum ludo habetur": et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti.

Circa quae tamen tria videntur praecipue esse cavenda. Quorum primum et principale est quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. Unde Tullius dicit, in I "De offic." (c.29), quod "unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum". — Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur. Unde Ambrosius dicit in I "De offic." [17]: "Caveamus ne, dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum". Et Tullius dicit, in I "De offic." (ib.), quod "sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quae

---

[14] 1-2 q.25 a.2; q.31 a.1 ad 2.
[15] CASSIANUS, *Coll.* 24 c.21: ML 49,1312.
[16] C.8 n.1 (BK 1127b33): S.TH., lect.6.
[17] C.29: ML 16,53.

ab honestatis actionibus non sit aliena; sic in ipso loco aliquod probi ingenii lumen eluceat".—Tertio autem est attendendum, sicut et in omnibus aliis humanis actibus, ut congruat personae et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debito ordinetur: ut scilicet sit "et tempore et homine dignus", ut Tullius dicit, ibidem.

Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus (lc. nt.13) eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis "eutrapelus a bona versione": quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est (in c), iocosa debent congruere negotiis et personis. Unde et Tullius dicit, in I "Rhet." (c.17), quod quando auditores sunt defatigati, "non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere; si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem". Doctrina autem sacra maximis rebus intendit: secundum illud Prov. 8.6: "Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum". Unde Ambrosius non excludit universaliter iocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra. Unde praemittit: "Licet interdum honesta loca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula: quoniam quae in Scripturis sanctis non reperimus, ea quem ad modum usurpare possumus?"

Ad secundum dicendum quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate lodis utuntur: et praecipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt, sicut de quibusdam dicitur Sap. 15.12: "Aestimaverunt esse ludum vitam nostram". Contra quod dicit Tullius, in I "De offic." (l.c.): "Non ita generati a natura sumus ut

clas de lugar, tiempo, etc.; que sea "algo digno del hombre y del momento", como dice Cicerón.

Todas estas cosas han de estar ponderadas por la razón. Y como todo hábito que obra en conformidad con la razón es virtud, síguese que acerca del juego puede darse también virtud: la "eutrapelia", de que habla Aristóteles. Y al hombre que tiene la gracia de convertir en motivo de recreo sano las palabras y obras, le llamaremos "eutrapélico". Y como virtud moderadora del juego corresponde a la categoría general de modestia.

Soluciones. 1. Los actos jocosos deben estar proporcionados a las personas y negocios. "Cuando los oyentes están cansados—escribe Cicerón—puede el orador procurar que los ánimos se distraigan con alguna novedad incluso ridícula, a no ser que la gravedad de las circunstancias lo prohiba", como sucede en la doctrina sagrada, que tiene por objeto las cosas más sublimes, según reza el Proverbio: "Escuchad, porque de cosas grandes os voy a hablar". San Ambrosio no excluye, pues, en forma absoluta, el juego en la vida humana, sino en la doctrina sagrada, como lo confiesa unas líneas antes: "Aunque existen juegos honestos y suaves, no los introduzcamos en la disciplina eclesiástica, pues ningún título poseen si no los encontramos en las Escrituras santas".

2. Esas palabras del Crisóstomo hay que aplicarlas a quienes se recrean ilícitamente, sobre todo a quienes ponen el fin de su vida en la diversión, como amonesta la Sabiduría: "Creyeron que su vida era una juerga". "Nuestra naturaleza indica claramente — observa Cicerón — que no hemos nacido para jugar, sino para

ejercitarnos en pensamientos más altos y serios".

3. Los actos de juego, por sí mismos, no están ordenados a fin alguno; pero el placer que en ellos se siente debe ordenarse a la distracción espiritual y al descanso. Haciéndolo con moderación es, por tanto, lícito. "Lícito sí—dice Cicerón—, como el sueño y el reposo, pero después de haber satisfecho las obligaciones más serias que tenemos en la vida".

ad ludum et iocum facti esse videamur; sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque maiora".

Ad tertium dicendum quod ipsae operationes ludi, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animae recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti ludo. Unde Tullius dicit, in I "De offic." (lb.): "Ludo et ioco uti quidem licet: sed, sicut somno et quietibus ceteris, tunc cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus".

ARTICULO 3

Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum [a]

Si en el exceso de juego puede haber pecado

Dificultades. Parece que en el exceso de juego no puede haber pecado.

1. Lo que excusa de pecado no puede ser pecado. Es cierto que el juego excusa de pecado, ya que muchas cosas que, si se hicieran en serio serían pecado mortal, son venial, o ni eso siquiera, haciéndolas por chiste. Luego parece que en el exceso de juego no puede haber pecado.

2. Todos los otros vicios se reducen a los siete vicios capitales, como enseña San Gregorio. El exceso de juego no parece que se reduzca a ninguno de ellos. Luego no es pecado.

3. Los comediantes son quienes con más exceso hacen uso del juego, ya que parecen ordenar su vida a la diversión. Si el exceso de juego fuese pecado, todos esos hombres estarían en pecado, y también quienes los utilizaran para su servicio o les ayudaran con ofrecimiento de dones. Y esto parece ser falso, pues leemos en la "Vidas de los Padres" que a

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum.

1. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato: multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quae quidem, loco facta, vel nulla vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Praeterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia: ut Gregorius dicit, XXXI "Moral." [18]. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

3. Praeterea, maxime histriones in ludo videntur superabundare qui totam vitam suam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores. Quod videtur esse fal-

[a] *Ethic.* 4 lect.16.

[18] C.45: ML. 76,621.

sum. Legitur enim in "Vitis Patrum" [19] quod beato Paphnutio revelatum est quod quidem ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

cierto Pafnucio le fué revelado que un comediante había de tener la misma gloria que él.

Sed contra est quod, super illud Prov. 14,13, "Risus dolori miscebitur et extrema gaudii luctus occupat", dicit Glossa (interl.): "luctus perpetuus". Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

Por otra parte, leemos en el Proverbio: "La risa está mezclada de dolor, y el gozo termina en luto"; y la Glosa comenta: "El luto es eterno". Como en el exceso de juego existe risa y alegría desordenadas, síguese que existe también pecado mortal, pues sólo a él corresponde duelo eterno.

Respondeo dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem (a.2) quod ludicra sive iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ex ipsa specie actionum quae assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum Tullium [20] dicitur esse "illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum": quando scilicet utitur aliquis, causa ludi, turpibus verbis vel factis, vel etiam his quae vergunt in proximi nocumentum, quae de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale.

Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum: puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii seu personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra praeceptum Dei vel Ecclesiae talibus ludis uti non

Respuesta. En todo lo que puede ser dirigido por la razón, el exceso consiste en traspasar la regla que ella señala, y el defecto en no alcanzarla. Como todos los chistes y juegos pueden estar regulados por la razón, es superfluo cuanto supere ese margen racional, cosa que puede suceder por dos capítulos: Primero, por la misma naturaleza de las cosas en que se busca diversión. Tales son los juegos que Cicerón calificó de "groseros, insolentes, disolutos y obscenos". Si, bajo pretexto de diversión, se habla o se comete una acción inmoral por sí misma o nociva para el prójimo en materia grave, tenemos un pecado grave.

En segundo lugar, puede existir exceso en virtud de las circunstancias, como jugar y recrearse en tiempo y lugar indebido o en forma que desdice de la dignidad de la persona y de sus negocios. Esto puede ser a veces pecado mortal, por la vehemencia del afecto que se pone en el juego, hasta llegar a anteponerlo al amor de Dios, menospreciando los preceptos de Dios o de la Iglesia. Otras veces es pecado venial, a saber, cuando dicho afecto al juego no

[19] L.8 c.63 : ML 73,1170.
[20] *De offic.* l.1 c.29.

alcanza esa gravedad de preferirlo al amor de Dios.

Soluciones. 1. En ciertas materias es la intención quien lleva a pecado, ordenando los actos al daño del prójimo. Esta intención se excluye en el juego, que, por definición, busca el recreo, no la ofensa de nadie. Y, en este sentido, el juego disculpa de pecado o lo disminuye al menos.—En cambio, otros actos son pecado por su misma esencia, como el homicidio, fornicación o actos similares. Aunque se busquen mediante el juego, no se excusan de pecado, sino que el mismo juego se hace "indecente y obsceno".

2. El exceso en el juego forma parte de la "alegría necia", de que habla San Gregorio, y que él catalogа como hija de la gula. Ya en el Exodo se había dicho que "se sentó el pueblo para comer y se levantó para jugar".

3. El juego es necesario en la vida humana, y, atendiendo a dicha necesidad, se pueden permitir ciertos oficios en la vida, como el de comediante, que se proponen fomentar un poco la alegría de los hombres. No están, pues, en pecado estos hombres ni obran ilícitamente, a condición de que procedan moderadamente, sin hacer uso de palabras o acciones ilícitas o en lugares y tiempo prohibidos. Estos hombres, aunque en la vida social no tengan otro oficio, delante de Dios y de su conciencia poseen hondas virtudes: hacen oración, doman sus pasiones, se comportan prudentemente e incluso son misericordiosos con los pobres. Por tanto, no pecan tampoco quienes moderadamente les ayudan, sino que obran bien retribuyendo el premio a sus trabajos.

Pero quienes gastan superfluamente sus cosas para fomentar tales diversiones, y más si son ilícitas, pe-

refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale: puta cum alicuis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc vellet aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt: quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius. Et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit.—Quaedam vero sunt quae secundum suam speciem sunt peccata: sicut homicidium, fornicatio et similia. Et talia non excusantur per ludum: quinimmo ex his ludus redditur "flagitiosus" et "obscenus" (cf. in c).

Ad secundum dicendum quod superfluitas in ludo pertinet ad "ineptam laetitiam", quam Gregorius (l.c. nt.18) dicit esse filiam gulae. Unde Ex. 32,6 dicitur: "Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere".

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (a.2), ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati: dummodo moderate ludo utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes: puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo.

Si qui autem superflue sua in

tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, "Super Io." [21], quod "donare res suas histrionibus vitium est immane". Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate: in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro "De offic." [22]: "Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti".

can, pues incitan a los otros a pecado. Por eso dijo San Agustín que "ser pródigos con los comediantes es grave pecado", a no ser que alguno de ellos se encuentre en grave necesidad y sea preciso auxiliarle. "Da de comer al moribundo, pues quien puede hacerlo y no lo hace, lo mata", dice San Ambrosio.

ARTICULO 4

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum [a]

Si en el juego se puede pecar por defecto

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum.

1. Nullum enim peccatum indicitur poenitenti. Sed Augustinus dicit [23], de poenitente loquens: "Cohibeat se a ludis, a spectaculis saeculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam". Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Praeterea, nullum peccatum ponitur in commendatione Sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a ludo abstinuerunt: dicitur enim Ier. 15,17: "Non sedi in concilio ludentium"; et Tobiae 3,27 dicitur: "Nunquam cum ludentibus miscui me: neque cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui". Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Praeterea, Andronicus (l.c. nt.5) ponit "austeritatem", quam inter virtutes numerat, esse "habitum secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt". Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

Dificultades. Parece que en el juego no hay pecado por defecto.

1. A nadie se impone como penitencia un pecado. San Agustín recomienda que, "para conseguir la gracia perfecta del perdón, nos abstengamos de juegos y espectáculos mundanales". Luego en la falta de juego no hay pecado.

2. Ningún pecado se propone como alabanza de los santos; de algunos se dice expresamente que se abstenían de los juegos; por ejemplo, de Jeremías: "No me senté con jugadores". Y de Tobías: "Nunca me mezclé con jugadores ni con hombres de conducta ligera". Luego en el juego no existe pecado de defecto.

3. Andrónico describe la "austeridad" como virtud que "ni ofrece a los demás placer alguno ni de nadie lo recibe". Como esto es falta de juego, parece que este defecto es virtud y no vicio.

---

[a] *Ethic.* 4 lect.16.

[21] Tr.100 super Io. 16,14: ML 35,1891.

[22] *Sermones* serm.81 in Lc. 12,18: ML 17,613; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.1 d.86 cn.21 *Pasce.*

[23] *De vera et falsa poenit.* c.15: ML 40,1126 inter opp. AUGUST.

Por otra parte, Aristóteles no duda en afirmar que en el juego existe pecado por defecto.

Respuesta. Todo lo que se opone a la regla de la razón es vicio; y es obrar contra razón el no concurrir a la alegría común o impedir el recreo ameno de los demás. Séneca escribió una maravillosa sentencia: "Te comportarás como sabio si sabes mostrarte afable sin perder el respeto ante los demás". Pecar por defecto en el juego es "no proferir siquiera un chiste ni conseguir que los demás bromeen", pues no toleran la gracia moderada de sus semejantes. Estos hombres son viciosos y se llaman "duros y rústicos", en labios de Aristóteles.

Mas, como el fin del juego es proporcionar un descanso agradable, y esto no puede ser jamás un fin por sí mismo en la vida humana, el vicio por defecto es siempre menor que el vicio por exceso. Por eso recomienda Aristóteles "tener pocos amigos para recrearnos", ya que en la vida basta con poco esparcimiento para condimentarla, lo mismo que poca sal es bastante para conservar los alimentos.

Soluciones. 1. Como a los penitentes se les impone el dolor por sus pecados, está bien que se les prive del juego. Y esto no es vicio por defecto, ya que es obrar racionalmente substraerles dicho placer.

2. Jeremías habla en dicho lugar ateniéndose a la circunstancia de tiempo en que se precisaba más bien sufrimiento que recreo. "Estaba solo —dice— porque me llenaste de amargura".—Y lo que Tobías afirma se refiere al exceso de juego. Lo declaran sus propias palabras: "No me mez-

Sed contra est quod Philosophus, in II [24] et IV [25] "Ethic.", ponit defectum in ludo esse vitiosum.

Respondeo dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat: puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, [26]: "Sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem". Illi autem qui in ludo deficiunt, "neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt", quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt: et dicuntur "duri et agrestes", ut Philosophus dicit, in IV "Ethic." [27]

Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed "propter operationem", ut dicitur in X "Ethic." [28]; defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde Philosophus dicit, in IX "Ethicorum" [29], quod "pauci amici propter delectationem sunt habendi": quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.

Ad primum ergo dicendum quod, quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus: quia hoc ipsum est secundum rationem, quod in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum quod Ieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis cuius status magis luctum requirebat. Unde subdit: "Solus sedebam: quoniam amaritudine replevisti me".—Quod autem dicitur Tob. 3, pertinet ad ludum superfluum. Quod patet ex eo quod sequitur:

---

[24] C.7 n.13 (BK 1108a25) : S.TH., lect.9.
[25] C.8 n.10 (BK 1128b2) : S.TH., lect.16.
[26] MART. DE BRACARA, *Formula honestae vitae* c.3 : ML 72,26.
[27] C.8 n.3 (BK 1128a4) : S.TH., lect.16.
[28] C.6 n.6 (BK 1176b34) : S.TH., lect.6.
[29] C.10 n.2 (BK 1170b28) : S.TH., lect.12.

"neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui."

Ad tertium dicendum quod "austeritas", secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas. Unde videtur pertinere ad "affabilitatem", quam Philosophus "amicitiam" nominat [30]: vel ad "eutrapeliam", sive "iucunditatem". Et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

olé con quienes obraban demasiado ligeramente".

3. "La austeridad"—como virtud—no excluye las distracciones lícitas, sino las superfluas y desordenadas. En este sentido se reduce a la "afabilidad" o, como Aristóteles la llama, "amistad, eutrapelia o alegría". Sin embargo, la define y determina por orden a la templanza, de la que es propio reprimir los placeres.

[30] *Ethic.*, l. c. 6 n. 4 (Bk 1126b20); S.Th., lect. 14.

SOBRE LA MODESTIA Y ORNATO EXTERIOR

Dos artículos consagrados al examen del ornato exterior del cuerpo como materia moderable por la virtud moral y como origen de numerosos pecados de inmodestia.

Esta especie de modestia se define como *virtud moral que regula el recto uso de las cosas externas que visten y adornan nuestro cuerpo.*

Cayetano distingue cuatro fines por los que cabe dedicar un cuidado especial al adorno del cuerpo: *primeramente*, podemos hacerlo por una necesidad natural del cuerpo, para defenderlo de las inclemencias del tiempo; *en segundo lugar*, por necesidad del alma, para velar un poco los órganos que más vergüenza producen; en *tercer lugar*, para conservar la dignidad y decencia del propio estado, obrando en conformidad con la recta razón; y, *por fin*, para fomentar y acrecentar la belleza del mismo.

Respecto de los tres primeros puntos no cabe disminución alguna. Cuando la inclemencia del tiempo nos obliga a cubrir nuestro cuerpo con más cuidado o nos incita a aliviar un poco los vestidos, podemos hecerlo sin faltar a la modestia. Igualmente, cuando la dignidad que se nos ha conferido exige cierta distinción, no tenemos más remedio que acatar las costumbres tradicionales con humildad y sencillez. En este caso, la compostura exterior podrá suplir el aparente exceso de lujo que la dignidad postula, y el vestido podrá servir muy bien para esconder la verdadera virtud en su secreto interior. Pero es sumamente obvio que la necesidad del alma, que postula decencia y delicadeza, es el factor principal que hay que tener en cuenta para dar la solución adecuada a los casos prácticos, que en moral se repiten a diario.

Acogiéndonos a los principios del Angélico, podríamos establecer las siguientes conclusiones generales:

1.ª Es justo y recto el uso de vestidos preciosos, joyas, adornos y objetos semejantes cuando la dignidad de la persona lo exige y las costumbres lo recomiendan.

2.ª Es justo y recto el uso de adornos corporales que no excedan las posibilidades y estado de la persona que los use.

3.ª Es incorrecto e inmoral el uso de adornos del cuerpo que tengan por finalidad la provocación a pecado, e igualmente el aligerar la ropa en forma desacostumbrada y atrevida.

4.ª No es lícito adornar el cuerpo de forma que se llegue a producir verdadero engaño en los demás.

5.ª A la mujer le es lícito gastar cosméticos, etc., para agradar a su marido, si lo tiene, o para procurar adquirirlo, si no lo tiene. Pero en el uso de estas especies hay que guardar moderación y equilibrio.

6.ª No es lícito a la mujer que no aspire al matrimonio cubrirse de adornos que puedan dar ocasión para que otros pequen o la deseen.

7.ª La gravedad del uso indebido de adornos, etc., se debe medir por la mayor o menor provocación a pecado, por la intención de la persona que así procede y por el uso corriente que en la sociedad se haga de tales cosas.

En concreto, lo que debemos tratar de inculcar a las almas es que estimen su propia delicadeza y decoro y que sobrepongan los valores espirituales a la pobre belleza corporal. Esta no es más que una sombra si se compara con la belleza del alma y de la gracia y nunca puede pasar a primer plano.

Algunas observaciones de que están salpicados estos dos artículos no tienen aplicación a nuestro siglo, dado que proceden de unas costumbres que ya han desaparecido; pero el espíritu de esa doctrina continúa actual.

CUESTION 169

(In duos articulos divisa)

De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu

De la modestia en el ornato exterior

Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu (cf. q.131 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium.

Secundo: utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

La cuarta especie de modestia se ocupa del ornato exterior del cuerpo, y acerca de ella debemos estudiar dos cosas.

Primero: si ese ornato exterior puede ser objeto de virtud o de vicio.

Segundo: si las mujeres pecan mortalmente en el cuidado especial que le dedican.

ARTICULO 1

Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium *

Si acerca del ornato exterior puede haber virtud o vicio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium.

1. Exterior enim ornatus non est in nobis a natura: unde et secundum diversitatem temporum et locorum variantur. Unde Augustinus dicit, in III "De

Dificultades. Parece que acerca del ornato exterior no puede existir virtud o vicio.

1. El ornato exterior no es algo impuesto por la naturaleza, sino sujeto a las variaciones de tiempos y lugares. "Para los antiguos romanos—escribe San Agustín—era infa-

* Infra q.187 a.6; *In Mt.* 11; *In I Tim.* 1 lect.2; *Quodl.* 10 q.6 a.3.

mia llevar las túnicas largas y con mangas, mientras que hoy sería deshonra para hijos de familia distinguida el no llevarlas así". Y como "para la virtud se requieren ciertas disposiciones naturales", síguese que en esta materia no hay vicio ni virtud alguna.

2. Si existiese virtud o vicio en el ornato exterior, serían igualmente viciosas la superfluidez y el abandono. La superfluidez no parece que sea viciosa, ya que también los sacerdotes y ministros del altar en la celebración de la misa utilizan vestidos preciosos. Ni es vicioso tampoco carecer de ello, ya que leemos en San Pablo como alabanza el que "algunos se vistieran de pieles y pelo de cabra". Luego en esta materia no existe virtud ni vicio.

3. Ni hay más virtudes que las teologales, intelectuales y morales. Como ni las intelectuales, que perfeccionan el conocimiento de la verdad; ni las teologales, cuyo objeto es Dios inmediatamente; ni las morales, que Aristóteles señala, se refieren a esa materia, síguese que respecto de ella no existe virtud ni vicio.

Por otra parte, la honestidad forma parte de la virtud, y el ornato del cuerpo contribuye a la honestidad. "Procuremos—dice San Ambrosio—que en el decoro del cuerpo no haya nada afectado, sino naturalidad; haya sencillez y un poco de descuido más bien que esmero; no gastemos preciosos y deslumbradores vestidos, sino vestidos comunes; que nada falte a la honestidad y decoro y nada hable de lujo". Luego en el ornato exterior existe virtud y vicio.

doct. christ." [1], **quod "talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat: nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est". Sed sicut Philosophus dicit, in II "Ethic."** [2], **"naturalis inest nobis aptitudo ad virtutes". Ergo circa huiusmodi non est virtus et vitium.**

2. Praeterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa: quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus: quia in laudem quorundam dicitur, Heb. 11,37: "Circuierunt in melotis et in pellibus caprinis". Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Praeterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quae perficit in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quae habet Deum pro obiecto. Nec etiam est ibi aliqua virtutum moralium quas Philosophus tangit [3]**. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.**

Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quaedam honestas: dicit enim Ambrosius, in I "De offic." [4]**: "Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expeditus; non pretiosis et albentibus adiutus vestimentis, sed communibus: ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori". Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.**

---

[1] C.12: ML 34,74.
[2] C.1 n.3 (BK 1103a25): S.TH., lect.1.
[3] *Ethic* 2 c.7 (BK 1107a28): S.TH., lect.6,9.
[4] C.19: ML 16,52.

Respondeo dicendum quod in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium: sed ex parte hominis qui immoderate utitur eis. Quae quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit. Unde dicit Augustinus, in III "Confess."[5]: "Quae contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt: ut pactum inter se civitatis et gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim est omnis pars universo suo non congruens".

Alio modo potest esse immoderatio in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis, ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive etiam praeter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit, in III "De doct. christ." (l.c. nt.1): "In usu rerum abesse oportet libidinem: quae non solum ipsa eorum inter quos vivit consuetudine noquiter abutitur; sed etiam saepe, fines eius egressa, foeditatem suam, quae inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat".

Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quaerit: prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia[6]: "Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa", scilicet excedentia proprium statum, "nisi ad inanem gloriam quaerit".—Alio modo, secundum quod homo per superfluum cul-

Respuesta. Las cosas exteriores que utiliza el hombre, consideradas en sí mismas, no son viciosas; pero puede serlo el uso inmoderado. Esta inmoderación se valora a base de dos principios. El primero es la costumbre ordinaria entre los hombres con quienes se convive. "Los delitos contrarios a las costumbres particulares y usos locales—comenta San Agustín—se deben evitar en fuerza de esa misma costumbre. Un convenio establecido en una ciudad o en un pueblo, sea por el uso o por la ley, no puede ser pisoteado por el capricho de un ciudadano o de un extranjero. Toda parte que se desarticula del cuerpo es deforme".

La segunda fuente de inmoderación es el uso de todas esas cosas con afecto desordenado y libidinoso, bien sea que obremos conforme a las costumbres del lugar o que nos salgamos de ellas. "En el uso de las cosas, dice San Agustín, no debe intervenir la pasión, que no sólo abusa descaradamente de la práctica de aquellos entre quienes vive, sino que con frecuencia, rompiendo todo dique, da a conocer con cínico descaro su torpeza, oculta antes bajo el velo de costumbres autorizadas".

Esta pasión puede ser desordenada por exceso en tres formas. Primero, por la vanagloria y ostentación que se busca mediante el lujo de vestidos y objetos similares que sirvan de adorno al hombre; pues "hay algunos—escribe San Gregorio—que no reflexionan sobre la maldad de ese culto excesivo en vestidos preciosos. Si realmente no hubiese pecado en ese modo de obrar, no hubiera Dios descrito al rico que ardía en el infierno vestido de púrpura y seda. Nadie se procura vestidos preciosos que exceden a la condición de su estado, si no es por vanagloria.—Segundo, porque busca las delicias del cuerpo, en cuanto que los vestidos son un

[5] C.8: ML 32,689.

[6] *In Evang.* l.2 homil.40: ML 76,1305.

atractivo para dichos goces.—Tercero, por la excesiva solicitud empleada en el cuidado del vestido, aunque no exista desorden alguno por parte del fin.

Conforme a esas tres consideraciones, Andrónico distinguió también tres virtudes respecto del ornato exterior. La primera es la "humildad", que excluye todo intento de propia gloria y "no se excede en gastos y en preparativos".—La segunda, "el contentarse con lo poco", excluyendo la búsqueda de regalo en la vida, "dándonos conformidad en lo poco y regulando lo necesario para la vida". ("Contentémonos—dice a este respecto San Pablo—si tenemos con qué vestirnos y con qué alimentarnos.")—Y, por fin, la "sencillez", que excluye toda solicitud excesiva, "recibiendo las cosas buenamente como vienen".

El desorden por defecto puede producirse igualmente de dos maneras. Primero, por negligencia en el vestir cuando no se pone el cuidado requerido. Es molicie, escribe Aristóteles, "el dejar que el vestido arrastre por tierra, sin levantarlo".—Segundo, cuando el mismo descuido se ordena a la propia gloria: "No sólo en el esplendor y pompa corporal, sino en los vestidos más viles y degradantes se puede buscar vanidad. Y este segundo defecto es más peligroso por presentarse con capa de virtud". Por eso dijo Aristóteles que "tanto la superabundancia como la deficiencia desordenada pertenecen al mismo género de jactancia".

Soluciones. 1. Aunque el ornato exterior no es natural, pertenece a

tum vestium quaerit delicias; secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum.—Tertio modo, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis.

Et secundum hoc, Andronicus [7] ponit tres virtutes circa exteriorem cultum. Scilicet, "humilitatem", quae excludit intentionem gloriae. Unde dicit quod "humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus".—Et "per se sufficientiam", quae excludit intentionem delicIarum. Unde dicit quod "per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quae ad vivere conveniI" (secundum illud Apostoli, I ad Tim. 6,8: "Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus").—Et "simplicitatem", quae excludit superfluam sollicitudinem talium. Unde dicit quod "simplicitas est habitus contentus his quae contingunt".

Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio secundum affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [8], quod ad molitiem pertinet quod "aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum".—Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinant. Unde dicit Augustinus, in libro "De serm. Dom. in monte" [9], "non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus et luctuosis esse posse iactantiam: et eo periculosiorem quo sub domine servitutis Dei decipit". Et Philosophus dicit, in IV "Ethic." [10], quod "superabundantia et inordinatus defectus ad iactantiam pertinet".

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis ipse cultus exte-

[7] *De affect.*: de temperantia.
[8] C.7 n.5 (BK 1150b3): S.TH., lect.7.
[9] L.2 c.12: ML 34,1287.
[10] C.7 n.15 (BK 1127b28); S.TH., lect.15.

rior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc "innati sumus hanc virtutem suscipere", quae exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, in III "De doct. christ." (l.c. nt. 1): "Quisquis sic utitur exterioribus rebus ut motas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est": dum scilicet propter delicias vel ostentationem talibus utitur.

Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum: non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel superbiam, ut se ceteris praeferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiae pertinet. Unde Augustinus dicit, in III "De doct. christ." (ib.): "Quisquis restrictius rebus utitur quam se habeant mores corum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est". — Praecipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur: sicut fuerunt Prophetae, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quaedam glossa (ordin.) dicit, Mt. 3,4: "Qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit".

Ad tertium dicendum quod huiusmodi exterior cultus iudicium quoddam est conditionis humanae. Et ideo excessus et defectus et medium in talibus possunt reduci ad virtutem "veritatis", quam Philosophus [11] ponit facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

la razón natural el moderarlo. Somos naturalmente inclinados a "exigir esa virtud del ornato exterior moderado".

2. Las personas constituidas en dignidad y los ministros en el servicio del altar utilizan vestidos preciosos, pero no por su propia gloria, sino para significar la grandeza de su ministerio o de los actos que se realizan en el culto divino. En eso no existe vicio alguno. De ahí la sentencia agustiniana: "Cuando alguien utiliza las cosas externas en forma que se sale de una costumbre buena, o lo hace por exigencia de su dignidad, o busca satisfacer su vanidad", es decir, la ostentación o sensualidad.

Igualmente puede pecarse por defecto, mas no todos los que gastan vestidos de calidad inferior al uso común cometen pecado. Si lo hacen por jactancia o soberbia, para destacarse de los demás, es una especie de superstición; pero, si lo hacen por mortificar la carne o castigar el propio espíritu, es obra de la templanza. "Quien usa las cosas exteriores en forma más restringida que el común de los hombres con quienes vive, o lo hace por templanza o por superstición", añade San Agustín.— Y especialmente conviene que usen vestidos de baja calidad quienes exhortan a otros con "el ejemplo y la palabra a que hagan penitencia", como sucedió con los profetas de los cuales habla el Apóstol. Y la Glosa comentó también unas palabras de San Mateo: "Quien predica penitencia, debe dar señales de hacerla"

3. Este ornato exterior es símbolo de la condición humana. Y el exceso, defecto o término medio pueden reducirse a la virtud de la "verdad", cuyo objeto, según Aristóteles, son los dichos y hechos que denotan la dignidad humana.

---

[11] *Ethic.* 4 c.7 n.4.7 (BK 1127a23; a33): S.TH., lect.15.

ARTICULO 2

Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali

Si en el ornato de las mujeres existe pecado mortal

Dificultades. Parece que el ornato de las mujeres no cabe sin pecado mortal.

1. Cuanto se opone a los preceptos de la ley de Dios es pecado mortal. Eso sucede con el ornato de las mujeres, pues manda San Pedro que "no trencen sus cabellos artísticamente ni se adornen con oro, plata o vestidos preciosos". Y San Cipriano añade: "Quienes se visten de púrpura y seda no pueden revestirse de Cristo; quienes se adornan con oro, margaritas, collares, pierden la belleza de su espíritu y de su cuerpo". Todo esto no puede hacerse sin pecado mortal. Luego el ornato de las mujeres no puede darse sin pecado mortal.

2. San Cipriano es terminante a este respecto: "No sólo a las vírgenes o a las viudas, sino a las mismas mujeres casadas y a todas en general, hay que amonestarles que no adulteren la obra y la criatura de Dios usando colores rojos, polvos negros o carmín, o cualquier otro emplasto que altere las formas naturales del cuerpo. Obran contra Dios, destruyendo su obra; impugnan su poder, prevaricando contra la verdad. No podrás ver a Dios si tus ojos no son los que El formó, sino los que el diablo reformó. Si te adornas con tu enemigo, con él arderás también". Como esto no se aplica sino al pecado mortal, síguese que el ornato de las mujeres no se da sin pecado mortal.

3. Así como es indigno de la mujer usar vestido de hombre, también es indigno el adorno desmedido. Lo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali.

1. Omne enim quod est contra praeceptum divinae legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra praeceptum divinae legis: dicitur enim I Petr. 3,3: "Quarum", scilicet mulierum "sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus". Ubi dicit Glossa [12] Cypriani: "Serico et purpura indutae Christum sincere induere non possunt: auro et margaritis adornatae et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt". Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Praeterea, Cyprianus dicit, in libro "De habitu virgin." [13]: "Non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et facturam eius et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore vel nigro pulvere vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine". Et postea subdit: "Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio ista est divini operis, praevaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit: de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura". Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

3. Praeterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu uta-

---

[12] *In Is.* 3.

[13] *Ordin.*; CYPRIANUS, *De habitu virg.*: ML 4,464.

[14] C.15: ML 4,467

tur. Sed primum est peccatum: dicitur enim Deut. 22,5: "Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri". Ergo videtur quod etiam superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

primero es pecado, como confiesa el Deuteronomio: "No vista la mujer vestido de hombre, ni el hombre vestido de mujer". Luego el ornato superfluo de las mujeres es también pecado mortal.

Sed contra est quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta praeparantes mortaliter peccarent.

Por otra parte, de aquí se seguiría que quienes preparan dichos adornos pecarían mortalmente.

Respondeo dicendum quod circa ornatum mulierum sunt eadem attendenda quae supra (a.1) communiter dicta sunt circa exteriorem cultum: et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. 7,10: "Ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas". Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat: ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Cor. 7,34, quod "mulier quae nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro". Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex vanitate propter quandam iactantiam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde Augustinus dicit, in epistola "Ad Possidium" [14]: "Nolo ut de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas in prohibendo sententiam: nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: nisi

Respuesta. A los principios generales referentes al adorno del cuerpo hay que añadir que el adorno de la mujer es, además, un provocativo de los hombres contra la pureza. "He ahí que la mujer se acerca—escribe el Proverbio—vestida con galas de meretriz para seducir las almas". Puede, sin embargo, la mujer hacer uso de esos adornos a fin de agradar a su marido, no sea que, despreciándola, caiga en adulterio. Por eso dice San Pablo que "la mujer casada piensa en el marido para agradarle". Por consiguiente, si la mujer casada se adorna con el sano fin de agradar a su cónyuge, no peca. En cambio, las mujeres que no están casadas, ni lo quieren, ni están en edad de conseguirlo, no pueden hacer uso de esas cosas para agradar a los demás hombres sin pecado, pues presentan de continuo un atractivo para el mal. Si el adorno se ordena a incitar a alguno a pecado, la gravedad es mortal; si lo hacen por ligereza o por cierta vanidad o jactancia, no siempre es mortal, a veces sólo es venial. Y lo mismo hay que decir en este punto respecto de los hombres. Por eso San Agustín les habló en estos términos: "No quisiera que os precipitarais en proferir la sentencia de condenación sobre el uso de adornos de oro y vestidos, a no ser contra aquellos que, no estando casados ni deseando hacerlo, tienen obligación de pensar en agradar a Dios. Los demás tienen pensamiento de mundo: los maridos tratan de agradar a sus esposas, y las esposas a sus maridos. Pero ni si-

[14] Ep.245: ML 33,1060.

quiera a las casadas se permite descubrir sus cabellos conforme a la sentencia de San Pablo". Mas aun en este caso cabría excusarlas de pecado cuando esto no se hace por vanidad, sino por costumbre, aunque tal costumbre no sea digna de alabanza.

Soluciones. 1. La Glosa nos da la explicación del caso: "Las mujeres de quienes estaban en tribulación despreciaban a éstos, y, deseando agradar a otros, se adornaban. Esto es lo que condena el Apóstol". La doctrina de San Cipriano se ha de entender en el mismo sentido, pues en modo alguno prohibe a las esposas adornarse a fin de agradar a sus maridos, no sea que adulteren. "Las mujeres—dice San Pablo—vistan con decencia y adórnense con sobriedad, pero no entrecruzando sus cabellos ni ataviándose con oro, margaritas y vestidos preciosos". Con esto se da a entender que el adorno moderado y sobrio no está prohibido a las mujeres, sino el adorno superfluo atrevido y sensual.

2. Los afeites de que habla San Cipriano son una especie de ficción que no puede darse sin pecado. San Agustín añade: "En cuanto a los afeites que utilizan las mujeres para dar mayor blancura o color a su rostro, es una falsificación y engaño. Sus maridos—creo yo—no desean ser engañados de esa forma, y son ellos el motivo por el que se puede permitir, no mandar ese adorno". Pero no siempre este afeite está acompañado de pecado mortal, sino solamente cuando se hace por lascivia o por desprecio de Dios, como habla San Cipriano.

Hay que advertir, sin embargo, que es muy distinto fingir una hermosura que no se posee y ocultar una deformidad procedente de enfermedad o causa similar. Esto es lícito, según enseña el Apóstol: "Los miembros que tenemos por menos honrosos los revestimos de especial honor".

quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare Apostolus iubet, nec maritatas decet". In quo tamen possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem: quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, "mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros, et ut aliis placerent se pulchras ornabant: quod fieri Apostolus prohibet". In quo etiam casu loquitur Cyprianus: non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde I ad Tim. 2,9 dicit Apostolus: "Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se: non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa": per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus.

Ad secundum dicendum quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit, in epistola "Ad Posidium" (l.c.): "Fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium". Non tamen semper talis fucatio est cum peccato mortali: sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum, in quibus casibus loquitur Cyprianus.

Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam: et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum: quia secundum Apostolum, I ad Cor. 12,23, "quae putamus ignobiliora esse membra corporis, his honorem abundantiorem circumdamus".

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (a.1), cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso: et praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae. Et specialiter prohibetur in lege, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriae superstitionem.—Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem: vel causa occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

Ad quartum ("Sed contra") dicendum quod, si qua ars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi: puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia. Si qua vero ars sit cuius operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittae et alia huiusmodi, usus talium artium non est peccatum: et eae solae artes sunt dicendae. Unde Chrysostomus dicit, "Super Mt." [15]: "Eas solas oportet artes vocare quae necessariorum, et eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae et constructivae". Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandae, secundum documenta Platonis [16].

Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis: nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit, "Super Mt." (l.c.), quod "etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt, necessitatem eius corrumpentes, artem male arti commiscentes".

3. El ornato exterior debe estar proporcionado a la dignidad de la persona conforme a la costumbre comúnmente admitida. Por este capítulo es vicioso el que la mujer utilice vestido de hombre o viceversa, sobre todo porque esto puede provocar a lascivia. Y en la ley de Dios se prohibe de modo especial, porque los gentiles usaban ese cambio de vestido por superstición idolátrica. Claro que, en caso de necesidad, puede hacerse todo eso sin pecado; por ejemplo, para ocultarse de los enemigos, por carecer de otro vestido o por causas similares.

4. No es posible ejercer sin pecado un arte que fabrica instrumentos que no pueden utilizarse sin pecado, ya que ofrecen a los demás ocasión de pecar; por ejemplo, la fabricación de ídolos u objetos referentes a la idolatría. Pero, si de esos instrumentos puede hacerse uso bueno o malo, por ejemplo, la espada, flecha, etcétera, el uso de dichos artes no es pecado. Y para esto hay que reservar el arte. Con razón dice el Crisóstomo: "No debemos llamar artes sino a las que son necesarias o útiles en la vida".—Pero, si sucediera que las más de las veces se hace mal uso de ellas, debe el príncipe procurar extirparlas, según enseña Platón.

Por tanto, dado que las mujeres pueden lícitamente adornarse, bien para conservar su dignidad, bien para agradar a sus esposos, es lógico que los fabricantes de dichos afeites no pecan al hacerlo, a no ser por la superfluidez de inventar modas extraordinarias y tontas. Por eso dijo el Crisóstomo que "incluso en el arte de hacer zapatos y tejidos hay mucho que corregir, ya que se le orienta a la lujuria, se corrompe su fin, se mezcla un arte útil con un arte depravado".

---

[15] Homil.49: MG 58,501.
[16] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* l.2 c.14: ML 41.58.

PRECEPTOS REFERENTES A LA TEMPLANZA

En el esquema general sobre las virtudes aparece siempre una cuestioncilla dedicada a la consideración de los preceptos que tratan de regular la vida humana en conformidad con las virtudes. Respecto de la templanza no se encuentra en el decálogo sino un precepto negativo por el que se prohibe el *adulterio*. ¿Justificación? Muy sencilla. Es del dominio común que los preceptos contenidos en este formulario de los grandes principios de vida cristiana se refieren primariamente a la justicia y a la caridad. Y como el vicio que dice más oposición a ambos aspectos dentro del círculo de la intemperancia es el *adulterio*, en él se ha fijado también el legislador. Y no podemos exigir que se formulen más, debido a las variaciones a que está sujeta la materia moderada por la templanza. Los usos de los pueblos van limando mucho las cosas, de tal suerte que lo extraño y raro de una época es vulgar y ordinario en la siguiente, perdiendo así el carácter de provocación y pecaminoso de que primeramente estuvo revestido (a.1 ad 3).

Algo parecido es también lo que acontece en el aspecto positivo con la determinación de ayunos, abstinencias, etc., en la sucesión de las edades históricas. Todo está en manos de la Iglesia para ordenarlo en conformidad con la evolución de los tiempos y las necesidades humanas. Cuando nuestro Señor prescindió, en uno y otro caso, de multiplicar los preceptos, tenía, indudablemente, clara conciencia de los usos y costumbres que en los pueblos se habían de introducir. Con tal de mantener siempre firmes los deberes fundamentales, en lo demás no hay por qué insistir demasiado, si bien no todo es laudable.

Las virtudes anejas a la templanza, consideradas en sí mismas, no se refieren tampoco directamente al amor de Dios y del prójimo, sino que más bien significan moderación al propio hombre que las posee. Respecto de ellas no existen, por tanto, preceptos en el decálogo. En cambio, hay preceptos que se refieren a las partes de la templanza, en lo que tienen de oposición al amor de Dios o del prójimo, por razón de sus efectos. Tal sucede, por ejemplo, con la ira, opuesta a la mansedumbre, que incita al homicidio y a substraer el honor debido a los padres.

Tenemos, pues, en conclusión, el precepto noveno, que prohibe el *adulterio*, y el que prohibe la *ira* por llevar al *homicidio* (precepto quinto) y al deshonor de los padres (precepto cuarto).

CUESTION 170

(In duos articulos divisa)

De praeceptis temperantiae

De los preceptos sobre la templanza y virtudes anejas

Deinde considerandum est de praeceptis temperantiae.

Et primo: de praeceptis ipsius temperantiae.

Secundo: de praeceptis partium eius.

Consideremos, finalmente, los preceptos relativos a la templanza.

Primero: preceptos relativos a la templanza en sí misma.

Segundo: preceptos referentes a sus partes.

ARTICULO 1

Utrum praecepta temperantiae convenienter in lege divina tradantur [a]

Si en la ley divina están bien señalados los preceptos referentes a la templanza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur.

1. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra [1] **dictum est. Sed nullum praeceptum fortitudinis ponitur inter praecepta decalogi, quae sunt potiora legis praecepta. Ergo inconvenienter inter praecepta decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiae, ut ex supra dictis patet (q.154 a.1.8).**

2. Praeterea, temperantia non solum est circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter praecepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum: neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriae. Ergo neque etiam debet poni aliquod praeceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

Dificultades. Parece que los preceptos referentes a la templanza no están bien señalados en la ley divina.

1. La fortaleza es virtud más excelente que la templanza, como hemos visto. Como en el decálogo ningún precepto hace referencia a la fortaleza, síguese que el señalar los preceptos relativos a la templanza, como es prohibir el adulterio, es cosa ilógica.

2. La templanza no se ocupa únicamente de los placeres venéreos, sino también de los placeres de la comida y bebida. Como entre los preceptos del decálogo no hay ninguno que prohiba los vicios de comer y beber, ni precepto relativo a las partes de la lujuria, síguese que tampoco debió ponerse vicio alguno prohibiendo el adulterio, vicio opuesto a la templanza.

---

[a] I-2 q.100 a.11 ad 3; a.4.

[1] Q.123 a.12; q.141 a.8; I-2 q.66 a.4.

3. En la intención del legislador es primero el estimular a seguir la virtud que el prohibir el vicio, como impedimento de aquélla. Pero los preceptos del decálogo son los principales de la ley de Dios. Luego en ella debieron ponerse con preferencia los preceptos afirmativos en orden a fomentar la templanza, más bien que los negativos, que prohiben el adulterio.

Por otra parte, nos basta la autoridad de la Escritura.

Respuesta. "El fin del precepto es la caridad", enseña San Pablo. Hacia ella nos empujan los preceptos pertenecientes al amor de Dios y del prójimo, que son los señalados directamente en el decálogo. Y como entre los vicios contrarios a la templanza hay uno que se opone grandemente al amor del prójimo, a saber, el adulterio, que es usurpación de una cosa ajena, haciendo mal uso de la mujer del prójimo, con razón entre los preceptos del decálogo se prohibe este vicio, no sólo como pecado de obra, sino incluso de deseo.

Soluciones. 1. Entre los vicios que se oponen a la fortaleza no existe ninguno que implique una contrariedad respecto del amor al prójimo tan considerable como el adulterio, especie de lujuria, contraria a la templanza. No obstante, el vicio de audacia, opuesto a la fortaleza, es a veces causa del homicidio, vicio prohibido en el decálogo. "No acompañes al audaz, no sea que agrave sus males en ti", advierte el Eclesiástico.

2. La gula no se opone directamente al amor del prójimo como el adulterio, ni tampoco otras especies de lujuria, ya que ni aun la lujuria del estupro puede compararse a la del adulterio, pues ésta es injuria co-

3. Praeterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere: ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed praecepta decalogi sunt principalia in lege divina. Ergo inter praecepta decalogi magis debuit poni praeceptum aliquod affirmativum directo inducens ad virtutem temperantiae, quam praeceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturae (Ex. 20,1-17; Deut. 5,6).

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5, "finis praecepti caritas est", ad quam duobus praeceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi (Mt. 22,36). Et ideo illa praecepta in decalogo ponuntur quae directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiae opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter praecepta decalogi praecipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum quod inter species vitiorum quae opponuntur fortitudini, nulla est quae ita directe contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium, quod est species luxuriae, quae temperantiae contrariatur. — Et tamen vitium audaciae, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter praecepta decalogi prohibetur: dicitur enim Eccli. 8,18: "Cum audace non eas in via: ne forte gravet mala sua in te".

Ad secundum dicendum quod gula directe non opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium: neque etiam aliqua alia species luxuriae. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quae non est eius connubio depu-

tata, quanta fit iniuria viro per adulterium, cuius corporis potestatem ipse habet, non uxor (I Cor. 7,4).

Ad tertium dicendum quod praecepta decalogi, ut supra dictum est (q.122 a.1.4), sunt quaedam universalia divinae legis principia: unde oportet ea esse communia. Non potuerunt autem aliqua praecepta communia affirmativa de temperantia dari: quia usus eius variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit, in libro "De bono coniug." [2], et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

metida contra quien pertenece al otro esposo incluso corporalmente.

3. Los preceptos del decálogo son ciertos principios universales de la ley de Dios y tienen que ser necesariamente generales. Y acerca de la templanza no fué posible establecer principios generales positivos, porque está sujeta a la variación de los tiempos, como dice San Agustín, y a la modificación de las leyes y costumbres.

ARTICULO 2

Utrum convenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae

Si en la ley divina están bien señalados los preceptos referentes a las virtudes anejas a la templanza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae.

1. Praecepta enim decalogi, ut dictum est (a.1 ad 3), sunt quaedam universalia principia totius legis divinae. Sed "superbia est initium omnis peccati", ut dicitur Eccli. 10,15. Ergo inter praecepta decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiae.

2. Praeterea, illa praecepta maxime debent in decalogo poni per quae homines maxime inclinantur ad legis impletionem: quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo sublicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinae legis: unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est (q.161 a.6). Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo "divinae Scripturae non contradicat", ut Augustinus dicit, in II "De doct.

Dificultades. Parece que no están bien determinados en la ley divina los preceptos acerca de las virtudes anejas a la templanza.

1. Los preceptos del decálogo son ciertos principios universales de la ley divina. Como la soberbia es el "principio de todos los pecados", debió proponerse un precepto prohibitivo de la misma.

2. En el decálogo debieron ponerse los preceptos que más impulsan al hombre al cumplimiento de la ley, ya que parecen ser ésos los principales. Como la humildad, por la que nos sometemos a Dios, dispone al hombre en grado eminente para su fiel cumplimiento, hasta el punto de que la obediencia se cataloga como un grado de humildad, y lo mismo la mansedumbre, que nos impele a "no contradecir a la Escritura Sagrada". Luego parece que de la humildad y

[2] C.15: ML 40,385

mansedumbre debieron proponerse ciertos preceptos en el decálogo.

3. El adulterio está prohibido en el decálogo por oponerse al amor del prójimo. También la falta de modestia en los actos externos se opone a este amor, como observa San Agustín: "En vuestros actos externos no hagáis cosa que ofenda a nadie". Luego parece que también este desorden debió prohibirse en el decálogo con precepto especial.

Por otra parte, nos basta la autoridad de la Escritura.

Respuesta. Las virtudes anejas a la templanza las podemos considerar en dos formas: primero, en sí mismas; segundo, en sus efectos. En sí mismas, no dicen especial relación al amor de Dios y del prójimo, sino que más bien significan moderación respecto del hombre que las posee. Pero en cuanto a sus efectos lo pueden decir. Por esto se determinan en el decálogo ciertos preceptos que prohiben los vicios opuestos a las partes de la templanza; por ejemplo, la ira, que se opone a la mansedumbre y precipita a uno al homicidio, acto prohibido en el decálogo; o precipita al deshonor para con los padres. Y lo mismo puede suceder con la soberbia, origen de que muchos traspasen los preceptos de la ley.

Soluciones. 1. La soberbia es principio de pecado, pero en cuanto soberbia interior, cuyo desorden comúnmente no se percibe. Por eso su prohibición no aparece en el decálogo, que se fija en los principios evidentes por sí mismos.

christ."[3] Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua praecepta in decalogo poni debuerunt.

3. Praeterea, dictum est (a.1) quod adulterium in decalogo prohibetur quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quae contrariatur modestiae, dilectioni proximi opponitur: unde Augustinus dicit, in "Regula"[4]: "In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum". Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod praeceptum decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae (Ex. 20,1-17; Deut. 5,6).

Respondeo dicendum quod virtutes temperantiae annexae dupliciter considerari possunt: uno modo, secundum se; alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem, non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi; sed magis respiciunt quandam moderationem eorum quae ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc, aliqua praecepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiae partibus: sicut ex ira, quae opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in decalogo prohibetur, vel ad subtrahendum debitum honorem parentibus. Quod etiam potest ex superbia provenire; ex qua etiam multi transgrediuntur praecepta primae tabulae.

Ad primum ergo dicendum quod superbia est initium peccati, sed latens in corde: cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter praecepta decalogi, quae sunt sicut prima principia per se nota.

[3] C.7: ML 34,39.
[4] Ep.211: ML 33,961.

Ad secundum dicendum quod praecepta quae inducunt ad observantiam legis, praesupponunt iam legem. Unde non possunt esse prima legis praecepta, ut in decalogo ponantur.

2. Los preceptos que promueven el cumplimiento de la ley, suponen ya la ley como existente. Luego no pueden ser los preceptos primarios de la misma, como deben ser los del decálogo.

Ad tertium dicendum quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quae in decalogo prohibentur: sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (q.168 a.1 ad 1.3).

3. El desorden en los actos externos no es ofensa del prójimo si la consideramos en su sentido específico, como lo son el adulterio, homicidio, hurto, actos prohibidos en el decálogo; lo es solamente como signo de desorden interior, según hemos expuesto anteriormente.